T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

EVRİMCİ AHLÂK FELSEFESİ

Doktora Tezi

TUĞBA TORUN

İSTANBUL, 2013

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

EVRİMCİ AHLÂK FELSEFESİ

Doktora Tezi

TUĞBA TORUN

DANIŞMAN: PROF. DR. İLHAN KUTLUER

İSTANBUL, 2013

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi TUĞBA TORUN'nın EVRİMCİ AHLAK FELSEFESİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 25.10.2010 tarih ve 2010-20/39 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ....5..../....VIII..../....2013....

Öğretim Üyesi Adı Soyadı		**İmzası**
1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. İLHAN KUTLUER	
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. İSMAİL KARA	
3. Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	
4. Jüri Üyesi	Prof. Dr. CAFER SADIK YARAN	
5. Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER MAHİR ALPER	

ÖZET

EVRİMCİ AHLÂK FELSEFESİ

Evrimci Ahlâk Felsefesi isimli bu tezde evrim teorisi ile ahlâk felsefesi arasında kurulan kavramsal ilişkiler temelinde evrimci etiğin tarihsel ve teorik gelişimi incelenmiştir. Bu gelişimin çeşitli aşamalarını tespit ederken evrim teorisi ile evrimci etik arasında bir mantıksal zorunluluk ilişkisi olup olmadığı problemi temel bir tartışma konusu olarak ön plana çıkmıştır. Ayrıca insanın mahiyeti ve ahlâki değerlerin evrenselliğini ilke olarak benimsemiş klasik teolojiler göz önüne alındığında bir evrimci etiğin imkânını savunmak aksi yönde bir felsefi tutum benimsemek anlamına gelmektedir. Böyle bir çerçeve içinde konu biyoloji, sosyobiyoloji ve dini-felsefi teoloji sınırları içinde ele alınmıştır. Konunun ülkemizde ilk kez çalışılıyor olması evrimci etiğin gerek tarihsel gerekse kavramsal gelişimini tasviri bir yöntemle ortaya koymayı gerekli kılmıştır.

Araştırmayla evrimci etiğin temel kavram ve ilkesinin insan tabiatındaki bencillik olduğu, diğer ahlâki davranışların da bu kavram üzerinden açıklandığı görülmüştür. Evrimci etiğe egemen olan bu anlayışa göre özgeci ahlâkın temelinde bile bencilce eğilimlerimiz yatmaktadır. İnsan tabiatındaki bu vahşi yönün evrimci etikte aşırı vurgulanması güçlüyü haklıya önceleyen bir zihniyete meşruiyet kazandırmış ve sonuçları insanlığa pek hayır getirmeyen bazı Batılı ideolojileri beslemiştir.

Biyolojik evrim teorisine önceleri karşı çıkan Hıristiyan teologlar daha sonraları bir bilim-din uzlaşması çerçevesinde bu teoriyi benimsemiş görünmektedir. Ancak teorinin bilimsel anlamda kabul edilmiş olması, öyle görünüyor ki, bir Hıristiyan evrimci etiğin kabulünü zorunlu kılmış değildir. Bu konudaki en önemli istisna evrimci teolog filozof Theilhard de Chardin'dir. Buna Tanrı-insan ilişkisini evrimci teze dayandıran süreç metafiziği filozoflarını da eklemek lazımdır.

Anahtar Kelimeler: Evrim teorisi, evrimci etik, insan tabiatı, bencillik, özgecilik, ahlâkî değerler, bilinç, irade, özgürlük.

ABSTRACT

EVOLUTIONARY ETHICS

In this thesis that entitled Evolutionary Ethics, historical and theorical development of evolutionary ethics is examined on the basis of conceptual relationships between theory of evolution and moral philosophy. While establishing various processes of this development, the problem of whether there is a logical necessity connection between theory of evolution and evolutionary ethics is came into prominence as a fundamental discussion issue. Also arguing the opportunity of an evolutionary ethics means adopting a contrary philosophical manner to the classical theologies that embrace the universality of human essence and moral values as a principle. In this context, the issue is studied between the limits of biology, socio-biology and religious-philosophical theology. It is a necessity to put forward both the historical and theorical development of evolutionary ethics with a descriptive method due to being studied firstly in Turkey.

In this study it is understood that the basic concept and principle of evolutionary ethics is selfishness of human nature and explanations of other moral attitudes depend on this concept. According to this dominant understanding of evolutionary ethics, even altruistic ethics depends on our selfishly inclinations. Excessive emphasizing this wild side of human nature obtained legitimacy to a mentality that gives priority to powerful against rightful and nourished some Western ideologies results of which harmed humankind.

The Christian theologians which in the begining deprecated to theory of evolution afterwards embraced this theory in the context of a science-religion reconciliation. But it seems that being accepted as a scientific theory did not make it necessity to accept a Christian evolutionary ethics. The most important exception is evolutionist theologian philosopher Theilhard de Chardin. Metaphysicians of Process Philosophers who ground the relationship of God and humankind on the evolutionary theory must be added to him.

Keywords: Theory of evolution, evolutionary ethics, human nature, egoism, altruism, moral values, consciousness, will, freedom.

ÖNSÖZ

Lise yıllarımdan beri felsefi düşünceye olan ilgim somut bir şekilde Evrimci Ahlâk Felsefesi isimli bu tez ile kendisini göstermiştir. Böyle farklı ve bir o kadar da ilginç olan bu konuyu doktora tezi olarak çalışmamı öneren, tezle ilgili ilk fikri yönlendirmeleri ve zihni açılımı yapan, akademik çalışmalarımdaki teşvik ve ilmi/fikri desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli Hocam Doç. Dr. Harun Anay'a teşekkür ederim. Teze başladığım ilk yıllarda Evrimci Ahlâkın Kökeni olarak belirlediğimiz tez başlığı, dokuz sene gibi uzun bir sürede evrim geçirerek tez danışmanım saygıdeğer Hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer'in entelektüel bakış açısının ve derin felsefi birikiminin katkılarıyla bugünkü şeklini almıştır. Özellikle İlahiyat alanında yapılan bir çalışma olması sebebiyle dini-felsefi teolojik perspektifin bu tezde yer almasında onun önemli yönlendirmeleri olmuştur. Ayrıca Hocamın fakülte yıllarımdan beri hangi konuda görüşüne başvursam zihin açısı ve farklı bir bakış açısı sunan soru ve açıklamalarıyla entelektüel hayatımda önemli bir yeri olduğunu söylemeden geçemeyeceğim. Bu vesileyle kendisine sonsuz teşekkürlerimi sunmak benim için öncelikle bir vazife ve onurdur. Yine tezin tashih edilmesindeki titizliği ve emeklerinden dolayı arkadaşımYrd. Doç. Dr. Ayşegül Yılmaz'a teşekkürü bir borç bilirim.

Bu tezin bu aşamaya gelmesindeki sabrı, fedakârlığı, anlayışından ve her durumda yanımda olmasından dolayı öncelikle sevgili anneme, ağabeyime ve yeğenime de sonsuz teşekkürler ediyorum.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

KISALTMALAR

ABD	Ana Bilim Dalı
age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale
ASAM	Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi
BD	Bilim Dalı
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çevirmen
der.	Derleyen
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
no.	Numara
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
sad.	Sadeleştiren
sy.	Sayı
TÜBİTAK	Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu
Ü	Üniversite
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
YKY	Yapı Kredi Yayınları
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

Felsefî ve teolojik planda çok önemli sonuçlar doğurmuş olmasına rağmen evrim teorisiyle temellendirilmiş etik teorilerin Türkiye'de hiç ele alınmamış olması dikkat çekicidir. Elinizdeki mütevazı araştırmanın birincil amacı bu konudaki boşluğu bir nebze olsun doldurabilmektir. Bu boşluğu doldurma iddiasında olmayan birkaç girişim hariç tutulursa genelde felsefe ve ilâhiyat özelde ahlâk felsefesi alanında verilen eserlerde evrim ve ahlâk ilişkisine esaslı bir problem olarak işaret edilmediği peşin olarak belirtilmelidir. Dolayısıyla felsefe ve/veya ilâhiyat alanında konuyla ilgili herhangi bir tez ya da kitap olmaması, bu konunun seçilmesinde önemli bir etken olmuştur.

Evrimci ahlâk felsefesine dikkat çekmek istememizin bir diğer sebebi de evrim teorisine dayalı bir etik düşüncenin teolojik, sosyolojik, bilimsel, ekonomik ve ahlâkî alanda çoğunlukla farkına varılmayan ve üzerinde düşünülmeyen etkilere sahip olması ve birçok ahlâkî duruş ve tavrın evrimci ahlâk düşüncesiyle kuşatılmış olmasıdır. İşte hem böyle bir konunun literatüre girmesi hem de yaşadığımız ahlâkın felsefî arka planının ortaya konulmasına yardımcı olmak için bu mütevazı çalışmanın konusu Evrimci Ahlâk Felsefesi olarak seçilmiştir.

Evrim çeşitli boyutlarıyla ve etkileriyle hâlâ tartışılıyorken onun ahlâkî etkisinin önemsiz olduğu veya bu şekilde konu edinilmesinin ona hak etmediği bir önem kazandıracağı düşünülebilir. Buna binâen Türkiye ilâhiyat çevrelerindeki evrim teorisine mesafeli duruşun iki sebebi olduğu söylenebilir. Birincisi, teoriyle karşı karşıya gelmek için evrimle ilgili tartışmaların henüz yeterli birikimi üretmemiş olması; ikincisi de evrimsel bir var oluş açıklamasının ilâhî yaratma inancına doğrudan doğruya aykırı kabul edilmesidir. Nitekim evrimci anlayışın bir ahlâkı olup olmadığına dair tereddütlü yaklaşımlar, teorinin etkileri ve sonuçları konusundaki zihnî belirsizliği yansıtır niteliktedir. Hâlbuki küreselleşen ve küçülen bir dünyada başta metafizik kabuller olmak üzere dînî ve ahlâkî fikirler hilafına görüş bildiren düşünce akımlarının önemli kabul edilmemesi ve buna karşı durabilecek dînî, ahlâkî, fiziksel vs. alanlarda argümanların üretilmemesi, Osmanlı Devletinin son döneminde olduğu gibi bocalamaların yaşanmasına, problemleri derinlemesine tahlil edemeyen ve onları temel

metafizik düşüncelerin içinde çözüme kavuşturamayan bir entelektüel yetersizliğe yol açacaktır. Her bir fikir önemlidir; çünkü fikirlerin toplumlar üzerindeki katkısı da yıkımları da çok büyüktür. Dolayısıyla evrimci ahlâk felsefesi hakkında yeterince çalışma yapılmamış olması gerçekte onun etkilerinin farkında olunmadığı anlamına gelmektedir.

Ayrıca böyle bir sorunun varlığı, ahlâk kavramının nasıl tanımlandığıyla yakından ilgili olup ahlâkın bir varlık ve hayat anlayışı, bir duruş olarak algılanmaktan ne kadar uzak olunduğunun da bir göstergesidir. Böyle bir zihnî tutum ise bu ve benzeri konuların sağlıklı değerlendirilmesinin önünde bir engeldir. Dolayısıyla ahlâk kavramının bütünüyle neleri kuşattığı anlaşılamadan evrimci bir ahlâkın anlaşılması da zorlaşacaktır.

19. yy.'da Charles Darwin tarafından bir teori olarak sunulan, Spencer ile de sosyal bir nitelik kazanan evrim fikrinin ürünü olarak evrimci etik, ahlâkî duygu, düşünce ve pratikleri evrimsel biyolojiyi kullanarak açıklayan bir alan olarak düşünüldüğü gibi ahlâkı bizim biyolojik orijinimiz içine yerleştirme girişimi şeklinde de tanımlanmıştır.[1] Nitekim Spencer evrimi, ilerlemeci ve fiziksel, biyolojik, ahlâkî gelişimin evrensel bir kanunu olarak ortaya koymuştur. Evrimci etiğin, aynı zamanda, Aydınlanma döneminde tamamen aklın otoritesine dayalı bir dünya görüşü oluşturulması girişimlerinin de bir ürünü olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dünyayı ve içindeki canlıları modern akıl merkezli açıklama çabaları beraberinde, insanın yapıp etmelerini ve nasıl yaşayacağının kurallarını içeren ahlâkın da modern akıl zemininde tartışılmasına neden olmuştur. Buna bağlı olarak ahlâk kurallarının temelinde metafizik ve dînî argümanların bulunduğuna dair inanca karşı çıkıldığı, böylece evrimci ahlâkın, teolojik ahlâk veya mistik ahlâka bir alternatif olarak sunulduğu ileri sürülebilir.

Alternatif oluşturma düzeyinde bile kalmış olsa doğrudan metafizik düşünceyi hedef alan bu evrimci ahlâk felsefesi konusunun anlatılabilmesi ve anlaşılabilmesi için her bir kavramın neye delalet ettiğinin üzerinde durulması gerekir. Ancak bunlardan

---

[1] Michael Ruse, "Evolutionary Ethics in the Twentieth Century: Julian Sorell Huxley and George Gaylord Simpson", *Biology And The Foundation Of Ethics,* ed. Jane Maienschein ve Michael Ruse, Cambridge University Press, New York 1999, s. 198.

ahlâk kavramı dînî, felsefî, iktisadî, estetik ve sosyal pek çok alanı kapsaması, dolayısıyla içeriğinin genişliği sebebiyle başlı başına bir çalışma konusudur. Bu sebeple tezin sınırları içinde ahlâkın etimolojisine ve problemlerine girilmemiştir. Daha çok ahlâk denilince ilk akla gelen "iyi-kötü" değerleri, bunların biyolojik temeli ile ortaya çıktığı durumlar ele alınmıştır.

İyi-kötü değerlerinin temelinde ise hayatta ne yapacağımıza karar verme biçimimiz vardır. Yani iyi-kötü veya doğru-yanlış gibi ahlâkî kavramları oluşturan şey, yaşam biçimimiz ve neyi nasıl yapacağımız hakkındaki değer yargılarımızdır. Bu yargıların dayandığı veya beslendiği kaynak ise ilahî veya beşerî olabilir. Felsefî ahlâk veya pozitif ahlâktan oluşan beşerî ahlâk ile dine dayalı ahlâkın kaynaklarının farklı olması doğal olarak değer anlayışlarına da yansımıştır. Dînin temellerine göre inşa edilen ahlâk anlayışlarında genelde Tanrı'nın buyruklarının iyi, nehiylerinin ise kötü olduğuna inanılmış ve Tanrı'nın kullarından yapılmasını istediği şeyin mutlak manada iyiliğe götüreceği kabul edilmiştir. Aydınlanmacı felsefî ahlâkta ise iyi, aklın ürünüdür ve insan için iyi olan aklın iyi gördüğü şeydir. Dolayısıyla etik alanı, çok yönlü ve derinliği olan bir konu olduğu için onun farklı sınıflandırmaları yapılmıştır. Bunlardan birine göre "iyi" değeri ya mutluluk ahlâkı (eudaimonism) ya da yararcılık (utilitarianism) doğrultusunda ele alınmıştır.[2] Ancak tezde bu ayrıntılara girilmeyip evrimci ahlâkın problemlerinden hareketle onların özellikle teolojik ahlâk anlayışlarıyla karşılaştırılmasına ve meydana gelen değişimlerin daha açık seçik anlaşılması için ortak kavramlara yer verilmiştir. Örneğin evrimci ahlâkın temel kavram takımı olan bencillik-özgecilikten hareketle teolojik ahlâkın bu konudaki duruşu ortaya konulmaya, bununla bağlantılı olarak evrimci ahlâktaki rastlantıların düzeni nasıl mümkün kıldığı ile

---

[2] Ahlâk felsefesinin temel problemlerine göre etik hakkında farklı sınıflandırmalar yapılmıştır. Bunlardan birinde "En yüksek iyi", "doğru eylem" ve "irade özgürlüğü" olarak belirlenen bu temel problemlerin incelendiği etik tipleri de şöyle sıralanmıştır: "İyi" değerini konu edinenler, Mutlulukçu etik (Eudaimonism), Hazcılık (Hedonism) ve Yararcılık (Utilitarism); "doğru eylem" üzerinde duranlar Kant'ın ödev etiği ile (Deontolojik etik) ile İçerikli değer etiği(Aksiyolojik etik); "irade özgürlüğü"nü temel etik problem olarak ele alanlar ise Belirlenimci etik, Kötümsercilik, Varoluşçu etik vb.dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Doğan Özlem, *Etik, Ahlâk Felsefesi,* 2. baskı, Say Yayınları, İstanbul 2010. Kant'ın ödev etiği (Deontolojik etik) ile evrimci etik anlayışın benzerliklerine dikkat çekenler de olmuştur. Post Darwinci bir bakış açısıyla Kant etiğine yaklaşım ile ilgili bkz. John Teehan, "Kantian Ethics: After Darwin", *Zygon,* c. 38, no. 1 (March 2003).

teolojideki düzen anlayışının rastlantılarla nasıl açıklanabileceği de ele alınmaya çalışılmıştır.

Evrim kavramı, ilkçağlardan beri pek çok filozof tarafından dile getirilmiş olmakla birlikte bu tezde evrimi sistemli bir teori haline getiren Darwin ve sonrasındaki evrimci düşünürlerin etik görüşlerine yer verilecektir. Dolayısıyla evrim kavramı çalışma boyunca Darwin ve takipçilerinin kullandığı anlamda kullanılacaktır. Darwin'in kullandığı şekliyle kavram, tüm canlı türlerinin doğal seleksiyon yoluyla ortak atadan evrim geçirerek bir mücadele sonucunda var olduklarını ifade etmektedir. Bu tanımda dikkati çeken yönlendirici fikirlere doğal seleksiyon, ortak ata ve mücadele kavramlarıyla işaret edilmektedir. Söz konusu kavramlar aynı zamanda evrimci etiğin oluşturulmasında da öne çıkmaktadır. Buna bağlı olarak etiğin evrim teorisi içinde şekillenmesinde doğal seleksiyonun fonksiyon ve etkisinin ne olduğu ile ilerleme anlayışının geriye doğru takip edilmesi sonucu insandan önceki türde de ahlâkî duygu ve davranışların bulunup bulunmadığı hususu bu tezin problemlerinden biridir. Böyle bir problem ise insanın duygu ve davranış bakımından ahlâkını hayvanlardan mı miras aldığı sorusunu gündeme getirmiştir.

Bunun yanında Evrimci Ahlâk Felsefesi başlığında anlatılmak istenen, iyi ve kötü gibi kavramların nasıl tanımlandığından daha fazla olarak bunların orijinleri, neye dayandıklarıdır. Ahlâk felsefesi veya etik "doğru-yanlış, güzel-çirkin, iyi-kötü" gibi kavramların nasıl ortaya çıktıklarına ve ne üzerine temellendirildiklerine felsefî açıklamalar getiren bir felsefe disiplinidir.[3] Buna göre iyi ve kötü değerlerine göre bilinçli tercih, sorumluluk duygusu ve özgür irade ile hareket etmek ahlâklı davranmaktır. İyi-kötü değerleri ise bizim nasıl yaşamamız gerektiğini belirleyen kıstaslardır. Bununla birlikte iyi ve/veya kötü davranışlar sergilediğimiz zaman amacımızın ne olacağı sorusu da bizi, etiğin ve onun orijininin ne olduğunu

---

[3] Zaman zaman etik ile ahlâk birbiri yerine kullanılmakla birlikte aralarında şöyle bir fark vardır: Etik terimi, genel olarak ahlâkı konu edinen bir disiplin olduğu için, bu anlamda, ahlâk felsefesiyle eş anlamlı sayılır. Bunun yanında etik, türemiş olduğu Yunanca "ethos" kelimesinin ihtiva ettiği töre ve gelenek anlamından dolayı gelenek göreneğin dayandığı esasları araştıran bir bilimdalı olarak da düşünülebilir. "Morality" ise Latince "mores" kelimesinden türemiş olup bu kelime insanların geleneklerini tanımlamak için kullanılmaktadır. Bkz. "Etik", *AnaBritannica,* c. 8, s. 349. Etik-ahlâk ayırımı için bkz. Joseph Runzo, "Reply: Ethical Universality and Ethical Relativism", *Religion and Morality,* ed. D. Z. Phillips, Palgra&Macmillan, New York, 1996, s. 171; Cafer Sadık Yaran, *Ahlâk ve Etik,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.

sorgulamaya götürecektir. Bu soru, teleolojik etiklerde olduğu gibi ahlâkî davranışın bir gayeyi de içinde barındırdığı tezini temellendirir. Dolayısıyla nasıl yaşamamız gerektiğine dair değer yargılarımızın dayandığı ilkenin ne veya kim tarafından belirlendiği yönündeki soruları, ahlâkın menşei ve tabiatı bakımından açıklama gayretlerinden birisinin de evrim teorisi olduğu söylenebilir. Nitekim ahlâkı tecrübeye, insanın biyolojik tarihine ve eylemlerine bağlı olarak tanımlayan bir yaklaşım olması sebebiyle evrimci etik, betimleyici etik modeller arasında zikredilmektedir. Yine evrimci etiğin insanın doğasını ön plana çıkaran bir yönü olması, onun doğalcı antropolojik temellendirme içinde ele alınmasını da mümkün kılmaktadır.[4]

Ahlâkın tabiatının biyolojik evrimle birlikte şekillendiği iddiasıyla evrim teorisinin[5] geçirdiği değişim ve sağladığı gelişmeler 19. yy. ile 20. yy. boyunca ele alınmıştır. 19. yy. teorinin ilk kez dillendirilmesi sebebiyle evrimci etiğin de doğduğu bir dönemdir. Bir fikrin doğuş süreci bilinmeden yahut anlaşılamadan gelişim seyrinin izlenemeyeceği düşüncesinden hareketle Darwin ve Spencer'le birlikte evrimci etiği kabul eden veya etmeyen düşünürlere 19. yy. içinde yer verdik. 20. yy. ise bilimde hızlı

---

[4] Ahlâkın temellendirilmesi konusunda bkz: Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş,* Paradigma, İstanbul 2002; Cafer Sadık Yaran, *Ahlâk ve Etik,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2010; Doğan Özlem, *Etik, Ahlâk Felsefesi,* Say Yayınları, İstanbul 2010.

[5] Evrim Teorisi'nin bir teori mi yoksa gerçek mi olduğu konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden birisi Teoman Duralı'ya aittir ve o evrimin bir teori olmadığını düşünmektedir. Duralı'ya göre, bir fikrin teori olabilmesi için onun tekrarlanabilir, doğrulanıp yanlışlanabilir olması gerekmektedir; dolayısıyla aynı şartlar altında tekrar edilemeyen fikirler hipotez olarak kabul edilmek zorundadır. Nitekim tarihi olaylar da tabiatı icabı bu grupta yer almaktadır. Bu sebeple evrim teorisi, bir teori olmayıp bir varsayım, hipotezden ibarettir. Ancak Duralı, hipotez olmasının onun önemini kaybettirmeyeceğini çünkü evrim hipotezi olmadan biyoloji yapılamayacağını da vurgulamaktadır. Bkz: Nabi Avcı (röportajı yapan), *Teoman Duralı İle Üç Konuşma,* İstanbul Yayınları, İstanbul 2002, s. 64-65. Bu düşünceye mukabil 21. yy.'ın bazı bilim adamları evrimin bir teori değil gerçeği yansıttığını iddia etmektedirler. Onlara göre evrim, teori olmaktan çıkıp gerçeklik kazanmıştır. Amerikalı bilim adamı Neil A. Campbell, bugün neredeyse bütün biyologların evrimin gerçek olduğunu kabul ettiğini ve 'teori' kelimesinin artık uygun bir kullanım olmadığını söylemektedir. Nitekim evrim fikri, biyoloji ile o kadar özdeşleşmiştir ki Moleküler Biyoloji ve Genetik Profesörü Sean B. Carroll, "evrimsiz bir biyolojinin yerçekimsiz bir fiziğe benzediğini" ileri sürmektedir. Stephen Jay Gould ise evrimin hem bir teori hem de gerçek olduğunu yani evrimin iki niteliğe de sahip olduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşımlarda olduğu gibi evrim teorisnin "teori" değil de "gerçek" olduğunun ileri sürülmesi, teori bağlamında ele alınan diğer alanları da etkileyecektir. Burada şu hususun belirtilmesi gerekir: Evrim teorisiyle ilgili bir teori veya gerçek mi olduğuna dair tartışmalar, onun bilimsel bir teori kabul edilmediğini anlamına gelmemektedir. Tartışmaların dayandığı anlam, evrim teorisinin yerçekimi kanunu gibi aksi iddia edilemeyen bir oluş süreci olduğunun ispat edilmesi durumudur. Bu durumda evrimci ahlâkın gerçekliğine kesin olarak inanılan yani bilimsel kanun halini almış bir sürecin ürünü olduğu kabul edildiği takdirde ilâhi kaynaklı ahlâk anlayışları kadar kuvvetli ve uyulması zorunlu bir düşünce ve davranış niteliği kazanıp kazanmayacağı önem arzetmektedir. Bkz. Michael, Dowd, *Thank God for Evolution,* Council Oak Books, San Francisco 2007, s. 70.

gelişmelerin olduğu ve evrimin yeni bir perspektif kazandığı dönem olması açısından inceleme alanımızı oluşturmuştur. Bu yüzyıl içinde tartıştığımız meseleler, evrimci etiğe yeni bir yorum getirmiş olan ve onun üzerindeki etkisi güçlü bir şekilde devam eden biyoloji, sosyoloji ve teoloji gibi alanlar çerçevesinde ele alınmıştır.

Bu sınırlar içindeki çalışmamız ile Türkiye'deki akademik çevrelerin dikkati yeni bir araştırma konusuna çekilmiş olmaktadır. Böylece bu tezde eksik kalan veya derinleştirilmesi gereken meseleler başka çalışmalarda daha kapsamlı ve derinlikli araştırılabilecektir. Yine tezimize yön veren temel varsayım ve yönlendirici fikirler, ahlâkın ele aldığı temel problemleri kuşatmış olmasa da ahlâk alanında tartışılan meselelerin biyolojik evrimle ilişkili olup olmadığını ve evrimci düşüncenin bu meseleler üzerinde nasıl bir dönüştürücü etki yaptığını ortaya koyma amacını taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında çalışmamıza yön veren temel araştırma sorusu, "Biyolojik evrim teorisini kabul etmek ile evrimci etiğin kabul edilmesi arasında mantıksal zorunlu bir ilişki var mıdır?" şeklinde ifade edilebilir ve tezimizin her aşamasında bu yönlendirici soru gündemimizde olmuştur. Tabiatıyla evrimci ahlâk felsefesine ilişkin öteki araştırma soruları biyolojik evrimi kabul etmenin evrimci bir etiği de mantıksal bakımdan zorunlu kıldığı görüşü açısından söz konusu olabilecektir. Eğer aralarında zorunlu bir ilişki var ise bu ilişkinin ortaya çıkardığı insanın tabiatı, ahlâkî bilinç, özgür irade ve sorumluluk gibi ahlâkın temel kavramlarıyla ilgili öteki araştırma soruları gündeme gelebilir. Nitekim evrimci etiğin temel tezleri çerçevesinde insanın biyolojik, sinirsel, zihinsel fonksiyonlarının evrimiyle birlikte ahlâkın da evrim geçirerek oluştuğu ve ahlâkın tümüyle bu fonksiyonların bir ürünü olduğu ileri sürülmüştür. Dolayısıyla çalışmamız boyunca gündemde tuttuğumuz "Bizi canlılığın ötesinde gerçek bir insan yapan ahlâkî yönümüz, biyolojik tabiatımızla paralel bir gelişme ve olgunlaşma süreci geçirerek nasıl ortaya çıkmıştır ve bu mümkün müdür?", buna bağlı olarak "İnsan tabiatı değişir mi değişmez mi?", "Eğer değişiyor ise insanın evrensel bir tabiatından söz edilebilir mi?", "Ahlâk değişir mi değişmez mi?", "Eğer değişirse evrimsel değişmeler sonucunda ortaya çıkan ahlâk evrensel bir nitelik taşır mı taşımaz mı?" sorularına verilmiş cevaplar evrimci etiğin temel iddialarını oluşturmaktadır.

Bu şekilde tespit edilen araştırma sorularından hareketle birinci bölümde evrimci teorisinin zuhuru ile evrimci etiğin doğuşu arasındaki ilişki tarihsel gelişim perspektifinden araştırılmış, böyle bir ilişkiyi zorunlu görenler ile görmeyenler arasındaki fikir ayrılıkları incelenmiştir. İkinci bölümde ele alınan meseleler de aynı sorunun ışığında tahlil edilmiştir. Genetik biliminin gelişimiyle yeniden formüle edilmeye çalışılan evrim teorisinden hareketle bir evrimci etik ortaya koyanlar ile böyle bir çıkarımının mantıksallığını sorgulayanlar arasındaki düşünsel duruş farkı bu bölümde sergilenmeye çalışıldı. Nihayet aynı soru teolojik mülahazalar ile evrim teorisi ve dolayısıyla evrimci etik arasındaki doktriner ilişkiler ele alınırken de temel perspektifimizi oluşturdu. Özellikle Hıristiyan teologların evrim teorisi karşısında zaman içinde çatışmadan uzlaşmaya evrilen tutumu temel araştırma sorumuzu yeniden anlamlı kıldı. Şöyle ki evrim teorisiyle çatışmaktan vaz geçip uzlaşmayı seçen Hıristiyan teolojisi, eğer evrim teorisiyle evrimci etik arasında bir mantıksal zorunluluk ilişkisi var ise bir "Hıristiyan Evrimci Etiği"nin temellendirilmesini kaçınılmaz kılacak mıdır? Eğer bu kaçınılmaz bir sonuç ise Hıristiyan teolojisinin insanın mahiyeti ve Hz. Îsa'nın tabiatına ilişkin temel doktrinleri yeniden yorumlanacak mıdır? Genetik biyoloji ve özellikle "bencil gen" fikriyle temellendirilmiş bir ahlâkî evrim fikri kadim, sabit ve evrensel ahlâkî değerler doktrininde ne tür radikal değişikliklere yol açacaktır? Bu sorulara modern Batı düşünce geleneği içinde mümkün bir cevap aramanın yolu Teilhard de Chardin'in bütüncül evrimci teolojisi ve evrimsel süreçleri onaylayan Süreç felsefesinin ahlâk teorisi olabilirdi. Dolayısıyla bu iki düşünsel deneyimin irdelenmesi, Dînî ahlâk ve evrimci ahlâk arasındaki uzlaşma imkânlarının ortaya konulması bakımından ilgi çekicidir. Tabiatıyla evrimci teoriyi salt doğal olgularla ilgili bir teori olarak benimsemenin teolojik ahlâk anlayışının temel ilkelerini gözden geçirmeyi gerektirmeyeceğini düşünenler de makul felsefî gerekçeler ortaya koymak durumundadır.

19. yy.'ın ikinci yarısından itibaren belirgin biçimde dillendirilmeye başlayan evrimci ahlâk konusunu ilginç kılan bir diğer sebep, onun tarih boyunca yapılan ahlâk tartışmalarından farklı bir yerde durmasıdır. Şöyle ki evrimci ahlâk ne dini ne de aklı ahlâk için bir temel kabul etmeyip ahlâkın doğal olarak geliştiğini diğer bir ifadeyle fiziksel ve biyolojik şeylerin doğal gelişim süreçleri gibi onun da zamanın akışı içinde

ortaya çıktığını savunmuştur. Aklı merkeze alan Aydınlanma döneminin evrimci etik ile ilişkisi veya onun üzerindeki etkisi ise bilimsel aklın ahlâkın olgular düzeyinde açıklanmasında kullanılması bakımındandır. Çünkü Aydınlanma'nın öne çıkardığı akıl, bilimsel akıldır.

Evrimci ahlâkı oluşturan ve tartışılan temel kavramlar bencillik, özgecilik, "güçlü olan"ın veya "en uygun olan"ın hayatta kalması olup bunun gerçekleşmesi için bireysel fayda sağlamak da öncelikli amaçtır. Bencillik ve özgecilik tezadı, evrim teorisinden önce 18. yy.'da da vurgulanan ahlâkî kavramlar olup bunları öne çıkaran düşünce ise faydacı ahlâk felsefesidir. Ayrıca bu akımın çıkış noktasının İngiltere olması ve tüm Avrupa'yı etkilemesi de çalıştığımız konu açısından ilginçtir. Nitekim 18. yy. ahlâk felsefesinin genel eğiliminin bencillik değil özgecilik, bireyci değil toplumcu olduğu söylenmiştir[6] ki bu özellik faydacılığın ilk temsilcisi olan Jeremy Bentham'ın mutlulukla ilgili sözlerinde açık seçik görülmektedir. Düşünür mutluluğu "en çok sayıda insanın en yüksek derecede mutlu olmasıdır" şeklinde tanımlamıştır. Bu şekilde maksimum mutluluğun sağlanması kriteri, aynı zamanda doğru ve yanlışın ne olduğunun belirlenmesinin de ölçüsüdür.[7] 19. yy. evrimci ahlâkında ise kavramlar aynı kalmakla birlikte vurguların değiştiği gözlenmektedir. Şöyle ki, 18. yy. faydacı ahlâk anlayışı topluma dönük özgeciliği savunurken 19. yy. evrimci etiği bireye dönük bir özgeciliği bencillikle temellendirmeye çalışmıştır.

Söz konusu problematik duruma binaen tezimizde, evrimci etiğin ve kavramlarının temeli ve ne olduğu, onun bilimsel, sosyoloyojik ve teolojik çalışmalarda nerede durduğu, teolojinin ahlâka dair söyledikleri ile evrimci düşüncenin ahlâka bakışının uzlaşıp uzlaşmadığı, uzlaşıyorsa hangi noktalarda uzlaştığı gibi problemler ele alınacaktır. Bununla birlikte yukarıda sorulan biyolojik evrimi kabul etmenin evrimci ahlâkı kabul etmeyi gerektirip gerektirmediği hususu da bu konuda birikmiş literatürün kültürel coğrafyası gereği olarak Hıristiyan evrimci ahlâkı çerçevesinde tartışılacaktır. Ayrıca bu problemlerin ortaya çıkmasında dönemin sosyo-kültürel şartlarının ne derece etkili olduğu öncelikle üzerinde durulan bir meseledir. Bütün bu sorular etrafındaki

[6] Necla Arat, *18. Yüzyıl İngiliz Felsefesinde Ethik Ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi Sorunu,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979, s. 39.
[7] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* c. I, London 1823, s. 5, 9, 117.

açıklamalarda takip ettiğimiz yöntem, hem tarihselci hem de problematik yaklaşımı esas almaktadır. Tarihsel bakış, konunun arka planını ve evrimci etiğin hangi sosyo-politik koşulların ürünü olduğunu ortaya koymak ve böylece de tarihin neyi yönlendirdiğini görmek bakımından önemlidir. Problematik yaklaşım ise evrimci etiğin bugün hem teolojik hem de felsefî ahlâk üzerindeki yansımalarının ve bunun yol açtığı sorunların tahlili bakımından kaçınılmaz olup ayrıca ortaya çıkabilecek muhtemel felsefî sorunlara işaret etmeye olanak sağlaması yönüyle de önem arz etmektedir. Örneğin genetik bilimi merkezli evrimci ahlâk açıklamalarının bugün mevcut olmayan ama gelecekte olumlu ya da olumsuz bazı ahlâkî tutumların ortaya çıkmasındaki muhtemel etkilerine bu yaklaşım sayesinde dikkat çekilmiş olmaktadır.

Ancak şunun da belirtilmesi gerekir ki tezimizde yöntem olarak benimsediğimiz tarihsel ve problematik yaklaşım, evrimci etiğin tarihsel gelişimi ve ortaya koyduğu problemlerin tespitine imkân sağlamaktadır. Bu yüzden çalışmamız evrimci etiğe ilişkin problematiğin tarihsel gelişimi içinde kapsamlı bir tasvirini vermek amacındadır. Nitekim ülkemizde ilk kez araştırma konusu yapılan evrimci ahlâk felsefesinin ortaya çıkışı, kavram sistemi ve problematik yapısının ne olduğunun ortaya konması öncelikli bir ihtiyaçtır. Bundan dolayı evrimci etiğin bütün paradigmatik unsurlarıyla tahlilî bir çalışmanın konusu yapılması yahut derin ve tüketici tahlillere konu teşkil etmesi gerçek bir metodolojik problem ortaya çıkaracaktı. Kısacası mütevazı fakat öncü olduğunu düşündüğümüz bu tasviri çalışmayla evrimci etiğin temel ilke, kavram ve problemleri ortaya konmaya çalışılmış olup bunlardan her birinin ilerideki müstakil ve analitik çalışmalara konu teşkil etmesi en büyük temennimizdir

Bu problematik yapı ışığında tez üç bölüm olarak planlanmıştır. Aşağıda ayrıntılarına değineceğimiz her bir bölümde, evrimci etikle ilgili bir probleme işaret edilmiştir. "Evrim-Ahlâk İlişkisinin Tarihsel Temelleri" adlı birinci bölümde, genel olarak evrim teorisinin ortaya konulmasını sağlayan ve doğuşunu tetikleyen sosyo-kültürel şartların neler olduğu ve bu şartların evrim teorisine nasıl yansıdığı tespit edilmeye çalışılmış; bunun yanı sıra söz konusu şartların evrimci ahlâkın oluşması üzerindeki etkisi ele alınmıştır. Bu bölümde evrimci ahlâkın tarihsel ve kültürel arka planı ortaya konulduktan sonra teorinin sistemleştiricisi olan Darwin'in ahlâk

görüşlerine yer verilmiştir. Yine evrim teorisinin ilkelerini sosyal bilimlere uygulayan ve evrime dayalı bir ahlâk anlayışının oluşmasına ilk kapı açan Herbert Spencer ile hem Darwin hem de Spencer'in çağdaşı olan Thomas Henry Huxley'in bu konudaki fikirlerine yer ayrılmıştır. Huxley, evrim teorisine inanmak ve Darwin'in en önemli destekçisi olmakla birlikte evrim teorisinden bir ahlâk anlayışı çıkmayacağını ileri süren ve bu düşüncesiyle diğerlerinden ayrılan bir düşünür olması hasebiyle bu tezde yer almıştır.

Evrimci etiğin gelişim dinamiklerinin ele alındığı ikinci bölüm için "Evrimci Ahlâk Felsefesinin Teorik Gelişimi" başlık olarak seçilmiştir. Bu bölümde konu, üç ana başlık ve değerlendirme olmak üzere dört kısımda ele alınmıştır. Başlıkta vurgulanan gelişim ve olgunlaşma süreci 20. yy.'dan başlatılmıştır. Çünkü bu yüzyıl bilimsel gelişmelerin hızlandığı, özellikle biyoloji ve genetikteki buluşların arttığı bir yüzyıl olması sebebiyle evrimci etiğin de yeni bir biçim kazandığı dönemdir. Bu yeni etik anlayışın temelinde ise genetik bilimi vardır. Buna göre, biyolojik, sosyolojik, fikri ve ahlâkî bütün davranışların belirleyicisi genlerdir; dolayısıyla insan da dâhil tüm canlıların bilinemeyen mitik veya metafizik bir yönü olmayıp herşeyin genlerden hareketle açıklanabileceği varsayılmıştır. Böylece evrim teorisiyle geri plana itilen metafizik unsurların bu yüzyılda olgular düzeyinde buharlaştırıldığı ve bilimsel araştırma çerçevesinde yeniden tanımlandığı ileri sürülebilir. Bu anlayışın temsilcilerinden biri Mendel'in kalıtım teorisi ile doğal seleksiyon iddiasını sentezleyen Julian Huxley'dir. Kalıtımın genlerle olan yakın ilişkisi göz önünde bulundurulursa Huxley'in bu gelişmedeki konumu daha iyi anlaşılabilir. Huxley hem yaşadığı zaman itibariyle hem de yaptığı sentezle evrimci etiğin gelişim dönemi içinde değerlendirilmiştir. Sentez, fikri veya sosyal yeni bir durumun mevcut durumla harmanlanmasını ifade ettiği için bir şeyin sentezinin yapılması onun mevcut durumunun bir adım öteye taşındığı anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Huxley'in, hem evrimci düşünceye sahip bir fikir dünyasında yetişmesi hem de döneminin en etkili ismi olması bakımından, görüşleriyle bu yüzyılın ikinci dönemindeki pek çok modern düşünceye kaynaklık ettiği söylenebilir. Bu bölümde ayrıca "Etiğe Biyolojik ve Genetik Yaklaşımlar" çerçevesinde etiğin genetik temeli olduğunu iddia edenlerle bu tür bir kabulün yaratacağı problemlere dikkat çekenlerin görüşleri ele alınmıştır. Genler

hakkındaki bilgilerin artması sonucunda insanın her bir davranışını belirleyen ve onların yönetilmesi için beyne komut veren genler olduğu ileri sürülmüştür. Söz konusu iddiaya karşı çıkanlar tarafından ise böyle bir düşüncenin biyolojik determinizme yol açacağı ve insanın özgürlük ve sorumluluğunu ortadan kaldıracağı ifade edilmiştir. Bu genetik yaklaşımın daha somut örneği özgeci ve bencil davranışlarda görülebilmektedir. Evrim teorisinin bencillik üzerine kurulan biyolojik etik anlayışının en açık delili, ikinci alt başlıkta anlatılan özgeci davranışların temelinde bencil duygu ve eğilimler olduğuna dair iddialarda bulunmaktadır.

Etiğin sosyobiyolojik açıdan temellendirilmesi ise insanın ahlâkî deneyimlerini sadece biyoloji veya genetik bilimiyle açıklama gayretinin doğurduğu boşlukları doldurmaya yönelik bir yaklaşımın irdelenmesi amacını taşımaktadır. İnsan davranışlarının dolayısıyla ahlâkın en iyi şekilde açıklanabilmesinin ancak hem biyolojik hem de kültürel evrimin birlikte ele alınmasıyla mümkün olacağı[8] düşüncesi 20. yy.'da öne çıkmıştır. Sosyal grupların hem tabii hem de sosyal çevreye uyum sağlama sürecinde gösterdikleri davranışlar da bu düşünceye bağlı olarak ahlâkî değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu da tezin sınırları içinde sosyobiyolojik yaklaşıma yer verilmesini zorunlu kılmıştır. İşaret edilen hususlar, önce "Sosyobiyoloji-Etik İlişkisi"nde daha sonra da "Özgeciliğe Sosyobiyolojik Bir Yaklaşım Olarak Akraba Seçilimi ve Karşılıklı Özgeciliğin Evrimi" isimli başlıklarda tartışılmıştır.

Üçüncü ve son bölümü oluşturan "Evrimci Etik ve Teolojik Düşünce"nin sınırları içinde, ilk olarak klasik teolojik anlayış ile evrimci ahlâkın önce çatışan sonra uzlaşmayı seçen tutumu incelenmiş ve zamanla geliştirilen uzlaşmacı tutumun doğurduğu problemler üzerinde durulmuştur. Kilise hem kendi üstünlüğünü korumak için, hem de dînîn öğretilerini evrim teorisinin etkilerinden uzak tutamadığından dolayı insanın evrendeki değerini ortadan kaldırdığı düşünülen evrim teorisine şartlı destek vermiştir. Evrimci ahlâka dair çatışmacı ve uzlaşmacı sistematik görüşler öncelikle Hıristiyan teolojik evreninde geliştirildiği için konumuzun materyalini Hıristiyan teolojik birikimi oluşturmuştur. Bu teolojiyi temsil eden en önemli insiyatif olduğu için de Kilise kurumunun duruşu ön planda tutulmuştur. Bütün bu düşünsel değişimde

[8] Herman, J. Müller, "Should We Weaken or Strengthen our Genetic Heritage?", *Evolution and Man's Progress,* ed. Hudson Hoagland ve Ralph W. Burhoe, Columbia University Press, New York 1962, s. 38.

Kilisenin tavrı "Hıristiyan Teolojisine Göre İlk İnsan Vurgusu ve Bunun Sebep Olduğu Problemler" alt başlığı altında değerlendirilmiştir. Evrimci etiğin Hıristiyan teolojisinin temel ahlâk anlayışını nasıl etkilediği, "İlk İnsanın Evrim Sürecindeki Yeri", "İnsan Tabiatının Değişmez Oluşunun Ahlâkî Yansımaları", "Aslî Günah İnancının Evrim Teorisi İçinde Temellendirilmesi" ve "Teodise Problemi" konuları çerçevesinde tartışılmıştır. Aslında bu alt başlıklar evrim teorisiyle birlikte klasik Hıristiyan Teolojisinin dönüşmesinin temel esaslarını oluşturmaktadır. Ancak meselenin iyi-kötü gibi değerlerin kökeninin nasıl açıklandığından ziyade ilk insan ve insan tabiatı, aslî günah, kötülük çerçevesinde ele alınmasının sebeplerinden biri, teolojik bakışta etiğin evrimsel kökenine yönelik açıklamaların, daha çok insanın en önemli vasfı olan bilincin varlığıyla birlikte tartışılmış olmasıdır. Bu bakışta evrimci etik konusu, yoğun olarak evrimde Tanrı'nın fonksiyonu, insanın varoluşu, kozmik amaç (düzen-rastlantı-amaç), kötülük problemi ve aslî günah ile özgürlük üzerinden işlenmiştir.

Klasik teolojiye modern yaklaşımın ilk ve önemli bir temsilcisi olan görüşlere "Pierre Teilhard De Chardin: Teoloji ile Evrimci Ahlâkın Uzlaşma Zemini"nde yer verilmiştir. Evrimin dolayısıyla evrimci etiğin kabulüne doğru giden süreçte uzlaşmacı tavrını ilk ortaya koyan kilise adamı Chardin olduğu için onun uzlaşmacı fikirleri ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Düşünürün Hıristiyan teolojisinde meydana gelen itikadî ve fikri değişmenin somut bir örneği olduğu söylenebilir. Bu sebeple Hıristiyan din adamları içinde evrimci tezi benimseyip teolojiyle uzlaşabileceğini dile getirenlerin ilk ve en önemli isimlerinden olan Chardin'in evrim teorisine yaklaşımı ve onu klasik teolojiyle mezcetme gayreti bize daha açık bir bakış açısı sunmaktadır. Nitekim o, teoloji ile evrimin uzlaşabileceğini ilk kabul edenlerden olması yönüyle olduğu gibi evrimci görüşleri kabul etmesinden dolayı kiliseden dışlanan modernist bir teolog olması yönüyle de bu tez için önemli bir isimdir. Chardin'in düşünceleri ilerleme, rastlantı-düzen ve insan kavramı açısından ele alınmıştır. Buradaki her bir vurgu onun evrimci teolojik düşüncesinde öne çıkan ve bu vurgular üzerinden meseleyi tartıştığı ilkelerdir. Örneğin ilerleme fikrine sahip çıkan düşünür, bu ilerlemenin boyutunu değiştirerek evrimci ahlâka yeni bir açılım sağlamıştır. Yine doğal seleksiyonu kabul etmekle birlikte bilincin ortaya çıkmasıyla artık bunun ideal bir açıklama kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Evrim teorisiyle sarsıldığına inanılan insanın konumunu,

ona bilinç kazandırarak ve bu bilinciyle onun evrime yön verdiğini düşünerek tekrar yükseltmiştir. Elbette bütün bu vurguların kendi içinde çelişkileri de mevcut olup bunlara yeri geldikçe değinilmiştir.

Üçüncü bölümün ikinci ana başlığı olan "Bergson'dan Whitehead'e: Süreç Metafiziğinde Evrimci Etiğin İzleri"nde, Kilise mensuplarının evrime dayalı bir ahlâka zikredilen yaklaşımlarıyla birlikte din felsefesi açısından önemli ve etkili bir felsefî düşünce olan süreç felsefesine de değinilmiştir. Çünkü teolojik düşünceden ayrı fakat felsefî düşünce içinde metafizik yaklaşımı benimsemiş olan ve söz konusu yaklaşımı evrim perspektifine bağlı olarak açıklayan süreç felsefesinin bu yönüyle önemli olduğu düşünülmektedir. Bundan dolayı süreç felsefesinde ahlâka evrimci bir yaklaşımın olup olmadığının da izi sürülmüştür. Dolayısıyla bu başlığın da evrim teorisinin söz konusu felsefî yaklaşım üzerindeki etkisini ilk defa ele alma girişimi olması bakımından da özel ve önemli olduğu söylenebilir.

Ancak ilk olan şeylerin her zaman büyük zorluklarla karşılaşması doğaldır. Nitekim tezin konusunun bir ilk olması bazı zorlukları da beraberinde getirmiştir. Zorluklardan birisi bu konuda Türkçe herhangi bir kaynağın olmamasıdır. Hem temel başvuru açısından hem de konunun zenginleştirilmesine yardımcı olması bakımından yeterli kaynağın bulunmaması, aynı zamanda evrimci etik anlayışın Türkiye'deki problemlerinin neler olduğunun belirlenmesini de zorlaştırmıştır. Bu zorluk meselenin Batı'da tartışılan problemler üzerinden ele alınmasına yol açmıştır. Nitekim evrimci ahlâk problemi, Batı'da ortaya çıktığı ve yoğun olarak orada tartışıldığı için öncelikle o coğrafyanın bir meselesidir. Dolayısıyla ortaya çıktığı coğrafya merkezinde konunun ele alınması problemin özünde neyin olduğunun ve ilk tepkilerin niteliğinin anlaşılması bakımından önemlidir. Böylece bu meselelerin kendi coğrafyamızdaki yansımalarını ve hangi düşünceleri doğurduğunu tespit etmek daha kolay olacaktır.

Tezin bütününde karşılaşılan zorlukla, "Bergson'dan Whitehead'e: Süreç Metafiziğinde Evrimci Etiğin İzleri" başlığı altında da karşı karşıya kalınmıştır. Bunun en önemli sebebi olarak süreç düşünürlerinin ahlâk anlayışlarının derli toplu ve sistemli olmayıp tüm felsefî görüşlerinin içine dağılmış olması gösterilebilir. Üstelik süreç etiği ile evrimci etik ilişkisinin ortaya konulmasında da bu alanda yazılmış ne Türkiye' de ne

de Batı'da kaynak olmaması tez için ciddi bir sorun oluşturmuştur. Nitekim süreç etiğinin evrimci etiğin içinde nerede durduğu tespit edilmeye çalışılırken özellikle Batı'da bu konuya yapılan atıfların azlığının ve bu atıfların kapsamının darlığının, meselenin derinliğine tartışılmasının önünde önemli bir problem oluşturduğu söylenebilir.

Türkiye'de evrim teorisi genellikle biyolojik açıdan ele alınmış, canlıların biyolojik evrim geçirip geçirmediği konusu daha çok hararetli teoloji tartışmalarına konu teşkil etmiştir. Spencer'in ileri sürdüğü "sosyal evrim" teorisi ise bazı yönleriyle ve özellikle de Spencer'in görüşleri bağlamında konuşulsa da ahlâka etkisi enine boyuna ele alınmamıştır. Aslında, Sosyal Darwinizm'in bile Spencer'in kastettiği anlamda geniş kapsamlı çalışıldığı söylenemez. Batı'daki gelenek çok geriye gitmemekle birlikte "evolutionary ethics and religion" ve "evolutionary ethics and God" vb. adı altında yazılmış olup bibliyografyamızda yer alan önemli sayıda kitap ve makaleye elden geldiğince müracaat edilmiştir. İlk bölümde, paradigmanın ortaya konulabilmesi için daha çok dönem tahlilleri yapan eserlerden faydalanılmış, Darwin'de ahlâkın temellerinin arandığı kısımda ise doğrudan düşünürün eserlerine ve bazı ikincil kaynaklara başvurulmuştur. Evrimci ahlâkın gelişim sürecinin yer aldığı ikinci bölümde ise biyolojik ve genetik yaklaşımda bu alanın uzmanlarının eserleriyle birlikte günümüzün evrimci biyoloğu olan ve evrimci etikle ilgili hemen hemen bütün eserlerde görüşlerine atıfta bulunulan Michael Ruse'un kitaplarından daha çok yararlanılmıştır. Sosyobiyolojik görüşten hareketle evrimci etiğe yaklaşımda yine bu alanın otoritesi olarak nitelendirilebilecek Edward O. Wilson'un eserleri asıl başvuru kaynağı olmakla birlikte daha önce söylenildiği gibi başka kaynaklardan da istifade edilmiştir. Teolojik yaklaşımın evrimci etiğin problemlerine dair görüşlerinde ise "Darwinian metaphysics", "evolution and religion", "Darwin and God", "evolution and Christian ethics", "Darwin and Catholicism", türünden kitap ve makalelerden yararlanılmıştır. Türkiye'de evrim teorisi büyük oranda Tanrı ve yaratılış inancı merkezli çalışılmış olup bunlar da çok sınırlı sayıdadır.[9] Bizim tezimizle alakalı görülmesine rağmen bu eserlerde evrimin

[9] Bu çalışmaların ilki ve temel kaynak olarak nitelendirilebileceğimiz Mehmet Bayrakdar'ın *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* isimli eseridir. Evrim teorisine benzer yaklaşımları olan İslam düşünürlerinin ele alındığı eserde ahlâka dair bir atıf yoktur. Yine "Kur'ân'da İnsanın Yaratılış ve Evrimi" isimli makalede İsmail Yakıt yaratılışla evrimi ilişkilendirmektedir. Süleyman Ateş'in "Kur'ân'a Göre Evrim Teorisi" de sayılı makalelerden biridir. Evrimin Türk düşüncesi üzerindeki etkisini ele alan bir çalışma olarak da

ahlâkî yönüne hiç değinilmemiştir. Buradan hareketle denilebilir ki evrimin metafizik etkilerinin bile her yönüyle tartışılmadığı bir durumda onun ahlâkının çalışılmaması da doğal bir sonuçtur. Çünkü ahlâk metafizik düşünceyle yakından ilişkilidir. Felsefe ve teoloji alanında evrim teorisiyle ilgili yapılmış akademik çalışmalar daha çok İlahiyat Fakültelerinde yürütülmüş olup birkaçı hariç çoğu yüksek lisans tezi düzeyindedir.[10] Bunlardan ulaşabildiklerimiz ne yazık ki bizim tez konumuzla ilgili herhangi bir analiz içermemektedir.

Evrimci etikle ilgili Türkiye'deki istisnai çalışmalardan birisi ODTÜ Felsefe Bölümünde 2008 yılında yapılmış olan Yüksek Lisans tezidir. Aysun Aydın'ın hazırladığı "A Different Approch To Evolutionary Ethics: From Biology To Society" isimli tezde, isminden de anlaşılacağı gibi evrimci etiğin sadece bir meselesi, özgecilik (altruism) kavramı MacIntyre ve Dewey'nin ahlâk görüşlerinden hareketle açıklanmıştır. Giriş ve Sonuçla birlikte beş bölümden oluşan tezin ikinci bölümünde evrimci etik kavramı, tarihsel arka plan ve "is-ought" problemi sosyobiyolojik perspektiften tahlil edilmiştir. İkinci bölüm özgecilik kavramına ayrılmış ve bu kavramın bilinen anlamına yeni bir yaklaşım geliştirme denemesinde bulunulmuştur. Dördüncü bölümde ise MacIntyre ve Dewey'nin ahlâk felsefelerinin ışığında özgeci davranışlar analiz edilmiştir. Yazarın özgeci davranışa farklı bir yaklaşım geliştirmeye çalıştığı üçüncü bölümde, özellikle sosyal davranış teorileri tarafından bu kavrama getirilen tanımlara yer verilmiştir. Kendisinin davranış hakkındaki bilişsel açıklamalardan ziyade biyolojik bir dürtüyle ortaya çıkan ve sosyalleşmeyi sağlayan pozitif davranış tanımını benimsediğini ifade etmiştir. Böylece Aydın, özgeci kavramına sosyobiyolojik bir yaklaşımın yanında yer aldığını göstermiştir. Buradan hareketle bir yüksek lisans çalışmasının sınırlı kapsamında ve bir davranış modeli üzerinden bile olsa

---

Atilla Doğan'ın *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm* i sayılabilir. Teoman Duralı'nın *Sorun Nedir?* isimli eserinde de evrim bir sorun olarak ele alınmış, ama ahlâka etkisi müstakil bir başlık altında zikredilmemiştir.

[10] Yüksek lisans tezleri şunlardır: Nasır Yıldız "Evrim Teorisinin Felsefî Sonuçları" (2001), Mersin Üniversitesi SBE; Fulya İbanoğlu "Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi" (2004), Marmara Üniversitesi SBE; Yusuf Altunbaş, "Kur'ân'da İnsanın Yaratılışı ve Evrim Teorisi" (2006), Cumhuriyet Üniversitesi SBE; Tuğba Kul Köprülü, "Günümüz Türkiyesinde Evrim Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme" (2008), Sakarya Üniversitesi SBE, Mete Can Göksaran, "Modern İnsanın Evrimine İlişkin Teorilerin Değerlendirilmesi: Türkiye Örneği" (2010), Ankara Üniversitesi SBE.
Doktora tezleri ise, Osman Caner Taslaman, "Din Felsefesi Açısından Evrim Teorisi" (2005) Marmara Üniversitesi SBE; Fatih Özgökman, "Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi" (2010), Ankara Üniversitesi SBE.

evrimci etik konusunu ilk kez gündeme getirmesi yönüyle tezin önemli olduğunu düşünüyoruz.

Ülkemizde ahlâk felsefesine dair yazılan eserlerde de evrimci etiğe yer verilmemesi oldukça dikkat çekicidir. Mesela Doğan Özlem'in *Etik, Ahlâk Felsefesi* isimli ders notlarından oluşan kitabının ilk baskı tarihi 2004'tür ve eserde evrimci etik konusuna yer verilmemiştir. Buna mukabil Ahmet Cevizci'nin *Etiğe Giriş'*inin 2001 tarihli ilk baskısında ise "Evrimci Etik" isimli müstakil bir başlık açılmıştır. Yazarın eseri, Darwin ve Spencer merkezinde daha çok evrimci etiğin ilk yıllarındaki ilkelerine yer vermiş ve bu yönüyle konunun çok özet bir açıklamasını yapmış olsa bile meseleye dikkat çekmesi bakımından önemlidir.

Aynı problemle süreç düşüncesinin evrimci etikle ilişkisi incelenirken de karşılaşılmıştır. Ulaşılabildiği ve araştırılabildiği kadarıyla süreç felsefesinin evrimci etikle ilişkisini ele alan veya bu ilişkinin kurulabilmesine ışık tutan kaynakların Batı literatüründe dahi sınırlı sayıda olduğu yapılan taramalarda görülmüştür. Nitekim Batı'da süreç felsefesinin ahlâkî görüşleri yoğun olarak tartışılmakla birlikte bu görüşlerin evrimci etik anlayıştan beslenip beslenmediğine herhangi bir vurgu yapılmamıştır. Batı literatüründe yapılan çalışmalarda daha çok Whitehead'in metafizik anlayışının çeşitli yönleri üzerinde durulmuş ve Tanrı, doğa ve insan evrimsel sürece iştirak etmeleri bakımından ele alınmıştır. Bu çalışmaların üzerinde durduğu biçimiyle insan anlayışı dolaylı da olsa evrimci etikle ilişki kurulabilmesine imkân sağlamaktadır.[11] Süreç felsefesinin etik yaklaşımıyla ilgili Türkiye'de yapılan çalışmalar da yok denecek kadar azdır. Bunun istisnalarından birisi, Kasım Mominov'un hazırladığı "Süreç Felsefesinde Ahlâk" isimli tezdir. Dokuz Eylül Üniversitesi SBE

[11] Bu çalışmalardan biri olan Vedat Tezcan'ın "Whitehead Metafiziği Açısından Ekoloji Problemi" isimli doktora tezinde insan ile reel varlıklar arasındaki ayırımın Whitehead felsefesinde kaldırılmış olduğundan söz edilmektedir. Dolayısıyla mevcudiyeti olan bütün varlıklar gerçektir ve öznedir. Buna bağlı olarak varlıklar arasındaki ilişki de özne-nesne ilişkisi olmayıp özne-özne ilişkisi olmaktadır. Bu ise kutsal teolojik anlayışlardan farklıdır. Başrolde insanın olduğuna ve diğer varlıkların onun hizmetine verildiğine dair anlayışın ortadan kalkmasına yol açan bu görüş, insan da dahil her varlığın aynı değeri taşıdığı düşüncesine kapı açmaktadır. İşte bu yaklaşımdan hareketle evrimci bir etiğin izini süreç etiğinde bulmak mümkündür. Yine gerçek varlık olma yönüyle bir değere sahip olan varlıklar arasında yaşanan durumları tecrübe etme yetisine sahip olup olmama bakımından da derece farkları vardır. Ama bu bir mahiyet farkı olmayıp evrim teorisindeki canlılar arasında bir mahiyet farkı değil derece farkı olduğuna yönelik iddia ile benzerlik göstermektedir. Süreç felsefesinin özne-nesne ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Vedat Tezcan, *Whitehead Metafiziği Açısından Ekoloji Problemi*, (Doktora Tezi, Isparta 2012), Süleyman Demirel Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri ABD, dnş. Prof. Dr. Mevlüt Albayrak, s. 51-57.

Felsefe ve Din Bilimleri ABD'da yapılan bu çalışmada da süreç ahlâkının evrimci etikle ilişkisine dair herhangi bir ifade yoktur.[12]

Bundan dolayı Bergson, Whitehead ve Hartshorne'un düşünceleri çerçevesinde meselenin tartışıldığı üçüncü bölümün ikinci ana başlığı altında yapılan, bu felsefenin etik anlayışının oluşmasında veya şekillenmesinde evrimci etiğin etkisi olduğuna dikkat çekme ve bu etkinin nerede olduğunu ortaya koyma denemesinden ibaret kalmıştır. Ancak evrimci etiğin kuvve halinde süreç etiği içinde bulunduğu yönünde bir kanaatin oluştuğu söylenebilir. Bundan dolayı bu tezin akademik çalışmalara bir diğer önemli katkısının da süreç felsefesi ile evrimci etik arasında var olan ilişkinin en azından bir problem olarak ortaya konulması yönünde olacağını düşünüyoruz.

---

12 Süreç ahlâkı ile evrimci etik ilişkisiyle ilgili olarak bkz. 27. 12. 2010 tarihli http://www.akademiktarih.com/pdfler/store/surecanlayisinda.pdf, (09. 06. 2013, saat 12.50). Bu sayfada yer alan "Süreç Felsefesinde Ahlâkî Değerlerin Temellendirilmesi" başlıklı makalede süreç felsefesinin etik anlayışının Darwinizm'den etkilendiği ifade edilmiştir. Buna gore, Tanrı'nın süreç içinde açıklanması ve değerlerin insan tecrübesiyle ilişkilendirilmesi organik açıklama olarak nitelendirilmiştir. Ancak makalenin yazarı, kaynağı belli olmadığı için bu konuyla ilgili bir kaynak olarak göstermedik.

I. BÖLÜM

EVRİM-AHLÂK İLİŞKİSİNİN TARİHSEL TEMELLERİ

Bu başlık altında evrim teorisinin oluştuğu ve ortaya konduğu dönemin özellikle sosyo-kültürel kısmende bilimsel şartları üzerinde durulacaktır. Darwin'in teorisinin şekillenmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz ve daha çok öne çıkan temel hususlar, Newton'un ortaya koyduğu mekanik evren teorisi, Adam Smith'in ekonomi anlayışı, Malthus'un nüfus-besin ilişkisine dair varsayımları, Endüstri devriminin doğurduğu rekabet ve ilerleme fikri ve bu fikrin gelişme imkânı bulduğu Victoria Çağının genel özellikleridir. Bununla birlikte o dönemde yaygın olan doğal teoloji anlayışı da evrimci etiğin anlaşılması için önemlidir. Bu tespiti ortaya koymaktaki bir amacımız, Darwin'in ahlâk fikrini besleyen etkenlerin neler olduğunun ve böylece ahlâk kavramına hangi anlamları yüklediğinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktır. Darwin'in evrim teorisini oluştururken ahlâka hangi anlamları yüklediğini ve onu evrim içerisinde nasıl açıkladığını "Darwin'de Ahlâk ve Vicdanın Temelleri" başlığı altında ele almaya çalıştık. Darwin teorisini oluştururken sadece bilimsel bir gaye ile mi hareket etmiştir yoksa ahlâki bir varlık olan insan hakkındaki düşünceleri değiştirmeye yönelik bir amaç taşımış mıdır? Bu sorulara evrim teorisi içinde cevap bulmak teoriye bakışı, onun hakkında lehte ve aleyhte yapılan yorumları etkileyebileceği gibi daha da önemlisi ideolojik düşüncelerin teoriden hareketle delillendirilmelerini anlamayı kolaylaştıracaktır. Bir diğer amacımız ise "Evrim Teorisinin Ahlâka Etkisi"nde ortaya koymaya çalıştığımız doğal seleksiyon yoluyla ahlâkın temellendirilip temellendirilemeyeceğini, rastlantı ile zorunluluğun uyum sağlayıp sağlayamayacağını ve böylece evrim teorisinin neye hizmet ettiğini tespit etmektir.

Bu hususların belirlenmesi, ayrıca modern dönemde öne çıkan evrimci ahlâk hakkında yapılan biyolojik ve sosyobiyolojik açıklamaların evrim teorisinin özüyle ne kadar ilişkili olduğunun anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır. Bununla birlikte sosyo-kültürel ve bilimsel şartların değişmesi sonucu teoriyle ilgili düşüncelerin nasıl değiştiği de böylece ortaya çıkmış olacaktır.

Yine bu bölümde yer vereceğimiz bir başka mesele sosyal Darwinizmdir. Evrimin kanununun organik ve inorganik hayatın her yerinde geçerli olduğunu savunan sosyal Darwinizm ile evrim teorisine yeni bir anlayış gelmiştir. Spencer tarafından dile getirilen bu yeni anlayış, insanın ahlâki davranışlarının da biyolojik bir kökeni bulunduğunu ve ahlâki kuralların çevreye uyum sağlamayı kolaylaştıran prensipler olduğunu ileri sürmüştür. Bu başlığın ele almayı zorunlu kıldığı iki konu ise Herbert Spencer'in ilerleme ve uyum anlayışı ile Thomas Huxley'in olgu-değer ayırımıdır. Bilindiği gibi Spencer sosyal Darwinizmin ilk temsilcisi olmak bakımından önemlidir. Yine onun, ahlâkın evrim içine girmesinde daha doğrusu "evrimci ahlâk" gibi bir kavramın ortaya çıkmasında asıl faktör olduğu söylenebilir. Aşağıda ayrıntılı olarak anlatılacağı gibi Darwin'de de ahlâki davranışların ortaya çıkışıyla ilgili kanaatler mevcut olmakla birlikte o, temelde biyolojik varoluşun üzerinde durmuştur. Spencer ise, evrimsel oluşun sosyal bilimlere ve hayata taşınmasında etkili bir isim olduğu, ahlâkın da daha çok sosyal alanla ilişkisi bulunduğu için evrimci etiğin esas mimarı olarak kabul edilebilir. Onun evrimci ahlâkında ortaya çıkan temel vurgu ise uyuma bağlı ilerleme olmuştur.

Evrim teorisi içinde ahlâka dair görüş bildiren bir başka isim de Thomas Huxley'dir. Huxley'in duruşu diğer evrimcilerden daha farklıdır. Çünkü o evrim sürecinin ahlâk için bir temel olamayacağını düşünmüştür. Dönemindeki isimlerden bu yönüyle ayrılan düşünür, "is'den ought çıkmaz" felsefi yaklaşımının evrim için de geçerli olduğunu söyleyerek olgu-değer ayırımına dikkat çekmiştir. Şimdi bu görüşleri daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

A- EVRİM TEORİSİNİN ORTAYA ÇIKTIĞI DÖNEMDEKİ PARADİGMA VE EVRİMCİ AHLÂKIN KÖKLERİ

I- Evrim Teorisinin Ortaya Konduğu Dönemin Paradigması

Bütün bilimsel teoriler ve felsefi düşünceler ortaya çıktığı dönemin ve bölgenin felsefi, iktisadi ve kültürel koşullarından etkilenirler.[13] Bilimsel teorinin oluşmasına zemin hazırlayan bu koşullar ünlü bir bilim tarihçisi ve felsefecisi tarafından paradigma kavramıyla ifade edilmiştir.[14] Biz de bu bölümde paradigma kavramını evrim teorisinin ortaya çıktığı ve geliştiği sosyo-kültürel ortam anlamında kullanacağız. Bu kavramdan hareketle evrim teorisinin de 19. yy. İngiltere'sinin sosyo-kültürel ortamının ürünü olduğunu söyleyebiliriz.[15]i

Her ne kadar evrim teorisi Darwin (ö. 1882) ile irtibatlandırılarak bu konuyla ilgili araştırmalar 19. yy.'dan başlatılsa da o canlılar dünyasında bir evrim olduğu fikrine yabancı değildi. Yani canlılar dünyasında bir evrimin ve gelişmenin olduğu düşüncesi Darwin ile başlamamıştır.[16] Darwin öncesinde biyolojik evrimi ileri süren ancak bu evrimin bir gayeye yönelik olduğuna inanan önemli bir isim Lamarck (ö. 1829)'tır. Lamarck biyolojik evrime inanmakla birlikte Darwin'den farklı olarak bu evrimin bir amaca yönelik olduğunu düşünmüştü. Yine o, Darwin'in tersine, evrimi Tanrı'nın iradesinin bir sonucu olarak açıklamıştı ve evrim süreci içinde bazı türlerin yok olduğu iddiasından da çok uzaktı. Ona göre biyolojik evrim Tanrı'nın kontrolünde ve bir amaç doğrultusunda yol almıştı. Darwin ise bir gayeye göre ilerleyen bu evrim anlayışını zaman içerisinde terk etmiştir. Bu terk edişinde bilimsel gelişmelerin yanında doğadan elde ettiği izlenimlerin de etkisi olmuş ve onu 'canlıların çevreleriyle girdikleri

---

[13] Pitirim Aleşandrovitch Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri,* çev. Mete Tunçay, Göçebe Yayınları, İstanbul 1963, s. 92.

[14] Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı,* çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul 1991, s. 35.

[15] Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk,* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1983, s. 111; Begüm Kovulmaz (derleyen ve çeviren), "Darwin'in Mektuplarından Seçki", *Cogito,* sy. 60-61, Güz-Kış 2009, YKY., s. 8; Paul Elliott, "Erasmus Darwin, Herbert Spencer and the Origins of the Evolutionary Vorldwiev in British Provincial Scientific Culture, 1770-1850", *Isis,* c. 94, no. 1(Mart 2003), s. 1-29.

[16] Robert Nisbet, *History Of the Idea Of Progress,*Basic Books, NewYork 1980, s.3-9.

gelişigüzel ilişki, amaçsız ve yönsüz değişmelere neden olur' fikrine götürmüştür.[17] Nitekim Darwin'in ahlâk teorisinin ilk nesil naturalist yaklaşımlardan farkı, Tanrı tarafından doğaya gizlenmiş olduğuna inanılan değerlerin tabiattan elenmesidir.[18] Bu 19. yy.evrim görüşünün kendinden önceki yüzyılla arasındaki fikri ayrılıklardan birisidir.

Yine 18. yy. ile 19. yy. evrim düşüncesi arasındaki belirgin farklardan biri, gelişme ve evrim fikrinin 19. yy.'da daha baskın olmasıdır. Bir önceki yüzyılda da gelişme kavramı önemli olmakla birlikte Avrupa'nın diğer ülkeleriyle İngiltere'de bu kavramın algılanışı farklı olmuştur. Friedrich Schelling (ö.1854), G.W. Friedrich Hegel (1831), Auguste Comte (ö. 1857)[19] gibi İngiltere dışında yaşayanlar, gelişmenin sınırlı olduğunu düşünmüşler, İngiliz düşünürleri ise gelişmenin derece derece ilerleyen bir değişme olduğuna inanmışlardır. Bu şekilde yavaş yavaş hep ileriye giden oluşum sürecinde görülüp sezilemeyen sayısız küçük ara basamakların olduğu söylenmiş ve böylece evrimdeki ani değişmeler açıklanmaya çalışılmıştır. Bu dereceli oluş fikrini Charles Lyell jeolojide, Darwin canlılar teorisinde, Spencer ise kültürün ve ahlâkın açıklanmasında kullanmıştır.[20]

Gelişme ve evrim kavramında olduğu gibi ilerleme kavramına yüklenen anlam da 19. yy.'da değişmiştir. 18. yy. ilerleme fikri ile özellikle Spencer'in ortaya attığı evrime dayalı sosyal ilerleme fikri arasında felsefi anlamda önemli bir fark olduğu söylenmiş ve bu fark şöyle açıklanmıştır: 18. yy. ilerleme anlayışını savunanlar genelde

---

[17] Teoman Duralı, "Yüzyılımıza Damgasını Vuran Çağdaş Evrim Düşüncesinin Doğuşu", *Felsefe Arkivi*, sy. 25, İstanbul 1984, s. 119; Charles, Sanders Peirce, "The Architecture of Theories", *Philosophers of Process* içinde, ed. Douglas Browning ve William T.Myers, Fordham University Press, USA 1998, s. 8-9.

[18] Robert J. Richards, "Darwin's Romantic Biology: The Foundation of His Evolutionary Ethics", *Biology And The Foundation of Ethics* içinde, s. 114.

[19] Comte, 19. yy. felsefesinde etkili olan iki akımdan birinin öncüsüdür. Kökleri daha eskiye dayanmakla birlikte pozitivizm bu yüzyılda idealist felsefenin bıraktığı boşluğu doldurarak yayılmak için önemli bir alan bulmuş ve bu yayılma alanlarından birisi de evrim teorisinin doğup geliştiği İngiltere olmuştur. Dönem olarak Comte ile aynı yüzyılda yaşayan Darwin ve Spencer'in düşünce olarak pozitivizimden etkilendiği açıktır. Comte, Spencer'in evrim teorisinde yaptığını pozitivist düşüncede yapmış ve pozitivist düşünceyi kültüre uyarlarmıştır. Comte'da kültür, doğadaki yasalar gibi yasalara tabidir. Comte'un pozitivist düşüncesindeki "olayların gerçek nedenleri bilinemez, ancak onların ard arda gelişleri ve aralarındaki benzerlikler dolayısıyla ilişkiler bilinebilir" görüşü, evrim teorisindeki evrimin sürekliliğini ve canlılar arasındaki benzerliklerden hareketle türlerin birbirleriyle ilişkilendirilmesini böylece de evrimin temellendirilmeye çalışılmasını hatırlatmaktadır. Comte'un kültürde ve sosyal alanlarda var olduğuna inandığı pozitivist ilerlemeci anlayış için ayrıca bkz. Robert Nisbet, *History Of the Idea Of Progress*, s. 251-258.

[20] Macit, Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 425.

materyalist oldukları halde insana bu dünyada farklı bir yer vermişlerdir. İnsanın diğer canlılar içinde üstün bir konumu vardır ve akıl da ilerlemenin motor gücüdür. Hâlbuki evrim teorisinde savunulan ilerleme, bütün evrenin ve içindekilerin, basitlikten komplekse doğru bir seyir takip ettiğini, dolayısıyla ahlâki ve akli meziyetleriyle birlikte insanın doğanın bir ürünü olduğunu iddia etmiştir. 18. yy.'da doğanın üstüne çıkarılan insan 19. yy.'da evrimle tekrar doğanın içine yerleştirilmiş ve doğada hâkim olan rastlantıların yönettiği mekanizmanın gelişmesi insanı doğurmuştur. Dolayısıyla Darwin'in doğal seçilim kanunu, Spencer'in en uygun olanın hayatta kalması prensibi, Malthus'un yiyecek bulma yarışı gibi mekanizmalar hiçbir etik değerle yüklü değildir.[21]

19. yy.'da evrim düşüncesiyle birlikte insanın doğanın bir parçası kabul edildiği iddiasının tam tersini düşünenler de vardır. Bunlara göre, ilerlemeci evrim fikrinin sonucunda insan canlılar skalasının zirvesine oturmuş, bu da zararlı sonuçlara yol açmıştır. Evrimin ilerleme ile açıklanmasının önemli eleştirmenlerinden olan Gould'a göre, Sosyal Darwinizm bizim dışımızdaki ve aynı evreni paylaştığımız canlıların aleyhine kullanılmıştır. Bu fikir, biz insanları kendimizi evrenin tek hâkimi olarak görmemize, dolayısıyla canlı cansız herşeyin mülkiyetine sahip olduğumuz düşüncesine inanmaya götürmüştür. Gould'un yorumuna göre, hayvanlara da insan kadar değer yüklediği düşünülen evrim teorisi, gerçekte, hayvanları insanların hâkimiyeti altına sokarak hizmetçi haline getirmiştir.[22] "Evrensel kibir veya küstahlık" adının verildiği bu büyüklük duygusu, insanoğlunu, tabiatı ve canlıları kendi menfaati için kullanmaya itmiştir. Kutsal dinlerde yaratanın bir ayeti ve bir eseri olarak korunması gereken diğer canlılar, evrim düşüncesi ve onun doğurduğu ilerlemenin bir sonucu olarak mükemmelliğin en tepesinde bulunan insanoğlunun özellikle de beyaz insanın hizmetkârı, kölesi olarak kabul edilmiştir. İlerlemeyle ilgili bu düşünceler, aslında evrimi tersinden okumaktır.

---

[21] Christopher, Dawson, *İlerleme ve Din,* çev. Yusuf Kaplan ve Aylin Doğan, Açılım Kitap, İstanbul 2003, s. 32-33. İlerleme kavramı daha çok evrim teorisi ile birlikte anılsa da bu kavramı ilk kez bir ilke olarak Abbe de St. Pierre dillendirmiştir. İlerleme kavramı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Fulya, İbanoğlu, *Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD., Dnş. Yrd. Doç. Dr. Harun Anay, s. 14; Herbert, Spencer, "Progress: Its Law And Cause", *Essays Scientific, Politikal And Speculative*, c. I, Chiefly From The Quarterly Reviews, London 1868, s. 1-61.

[22] Timothy, Shanahan, *The Evolution of Darwinism: Selection, Adaptation and Progress in Evolutionary Biology*, Cambridge University Press, New York, 2004, s. 213.

Evrim teorisinin felsefi zemininin oluşmasında da belirleyici olduğunu düşündüğümüz sosyo-kültürel şartların bilimsel düşünceye iki yönlü etkide bulunduğu dile getirilmiştir. Birincisinde, bilimsel bir teorinin ortaya konulması, içinde doğduğu ortamın politik, ekonomik vs. şartlarını ve uygulamalarını güçlendirmek içindir. Yani, koşullar bilimsel teorinin fikri zeminini oluşturur, böylece teoriden hareketle realiteye geçerlilik kazandırılır. İkincisi ise, tamamen bilimsel amaçlarla ve objektif kriterlere göre bir görüş ileri sürülür. Ancak zamanla bu görüş mevcut paradigmaya göre yorumlanır ve ona hizmet eder hale gelir, yani siyasi ve toplumsal politikalara, bu bilimsel görüşten destek alınarak meşruluk kazandırılır. Anlaşılacağı üzere her iki etkileşmenin sonucunda da bilimsel veya felsefi teoriler aynı zamanda sosyo-kültürel şartları desteklemek gibi bir fonksiyon icra etmiş olmaktadır.[23]

Paradigmanın bilimsel buluşlar veya teoriler üzerindeki bu iki etkisinden birincisine Engels'ın 1875 yılında Marx'a bir mektupta yazdıkları örnek olarak verilebilir. Engels'ın sözleri, teorinin gerçekte ortaya konuş amacı ile ilgili açıkça dile getirilmeyen bir kanaati bizlere göstermektedir. Darwin'in, döneminin İngiltere'sindeki endüstriyel gelişmeleri önce doğaya yansıttığı, sonra da yaşadığı toplumda ortaya çıkan bu gelişmelerin sonuçlarını haklı çıkarmak için doğayı kullandığını ifade eden satırlar şöyledir:

> "Darwinci öğretinin varoluş mücadelesi konusunda söylediklerinin tamamı Hobbes'un 'insan insanın kurdudur' doktrininin; burjuvazinin ekonomik rekabet mantığının ve de Malthus'un nüfus teorisinin toplumdan tabiata aktarılmasından ibarettir. Ardında sihirbazların yaptığı gibi aynı teoriler tabiattan tarihe geri aktarılmakta ve sonra da bu teorilerin insan toplumunun ebedi kanunları olarak geçerli olduğunun kanıtlandığı ilan edilmektedir."[24]

---

[23] Ruse, "Darwinci Devrimin Anlam ve Önemini Yeniden Düşünmek", çev. Şeyda Öztürk, *Cogito*, sy. 60-61, Güz-Kış 2009, YKY, s. 221-223.

[24] Friedrich Engels, "Engels to Pyotr Lavrov In London", *Letters: Marx-Engels Correspondence*, London, November 12-17, 1875, www.marxists.org/archive/marx/works/1875. (28.11.2011, 16.30) Karl Marx'ın sosyal ve politik görüşlerine bilimden ve özellikle biyolojik evrim fikrinden destek aldığına dair bir diğer kaynak Denis R. Alexander ve Ronald L. Numbers, "Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins", *Zygon,* c. 46, no. 3(September 2011), s. 761.

Aynı şekilde, evrimle ilgili çalışmaları olan ve evrimin Batı düşüncesi üzerindeki etkilerini inceleyen Amerikalı tarihçi John Colton Greene, "Darwin de, her bilim adamı gibi, tabiata, insan doğasına ve topluma kendi kültürünün ürünü olan fikirler eşliğinde yaklaştı. Bununla birlikte onun bilimsel araştırmaları bu fikirleri sonunda değiştirebilmiştir."[25] diyerek bir yandan evrim teorisinin oluşmasında sosyo-kültürel şartların etkisine dikkat çekerken aynı zamanda bilimsel çalışmaların kültür üzerindeki etkisine ve kültürü değiştirici bir fonksiyonu olduğuna da işaret etmektedir.

Darwin'in teorisinde özellikle de ahlâkında öne çıkan bireysel fayda elde etme düşüncesinin de onun öncesinde İngiltere'de hâkim olan yararcı felsefeden etkilenmenin bir sonucu olduğu ileri sürülebilir. Kendisinden önce İngiliz felsefesinde Jeremy Bentham tarafından ortaya konan bu yararcı ahlâk "en çok sayıda insanan en yüksek derecede mutluluk" sözleriyle ifade edilmiştir. Buradaki mutluluktan kasıt hazla birlikte daha çok fayda/yarar olmuştur. Ancak Girişte de söylenildiği gibi Bentham'ın yararcı düşüncesiyle Darwin'in yarar anlayışının hem kapsadığı kitle hem de amaç bakımından birbirinden oldukça farklı olduğu söylenebilir. Bentham, faydayı bireye değil topluma hasretmişti. Yani tüm toplumun faydasına olacak şeyleri sağlayacak bir sistem öngörmüştü. Yine faydanın amacı çok sayıda insanın mutlu olması idi. Darwin'in evrim teorisi merkezli evrimci ahlâkta ortaya çıkan faydacı anlayış ise bireycidir. Yani Darwin bireylerin faydasına olacak şeyleri esas almış ve bu faydanın da hayatta kalma amacına yönelik olduğunu düşünmüştü. Dolayısıyla Bentham'ın temsil ettiği faydacı ahlâk anlayışının özgeci ve toplumsal olduğu gözlenirken evrimci etiğin fayda vurgusu bencil dolayısıyla birey merkezlidir. İkinci bölümde ayrıntılı anlatılacağı üzere evrimci etikte özgeci davranışlar bile bencillik üzerine bina edilmiştir.[26]

Paradigmanın ikinci etkisi ise evrim teorisinin temel fikirlerinin siyasi ve ideolojik çıkarlara hizmet etmesi yönünde olmuştur. Endüstri çağının özelliklerine uygun bir evren ve canlılar âlemi açıklaması olan, bu sebeple de önemli ideolojik fikir

---

[25] John C. Greene, *Science, Ideology And World View,* University of California Press, California 1981, s.124.

[26] Arat, *18. Yüzyıl İngiliz Felsefesinde Ethik Ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi Sorunu,* s. 37-40; Jeremy Bentham'ın faydacı ahlâk görüşü için bkz. Bentham, *An Introduction ToTthe Principles Of Morals And Legislation,* c. I ve II; Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi,* çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, Üniversite Kitabevi, s. 339-342.

ekollerinin onayladığı bu teorinin birçok siyasi ve sosyal güç tarafından kendi ideolojilerine uygun hale getirildiği şöyle ifade edilmiştir: "Darwinizm tüm gruplarca kendi aykırı görüşlerinin savunmasında kullanılabilecek güçlü bir siper olarak benimsendi. Bir tarafta Nietzsche, diğer tarafta Marx, Aristokrasi, Demokrasi, Bireycilik, Sosyalizm, Kapitalizm, Militarizm, Materyalizm ve hatta Din tarafından kullanıldı."[27] Bir başka görüşe göre de Darwin'in ortaya koyduğu teorinin gerisinde Yeniçağ dindışı Batı Avrupa ile Çağdaş İngiliz-Yahudi medeniyetlerinin beslendiği dünya görüşü vardır.[28]

Ayrıca sosyo-kültürel şartlar ile bilimsel teorilerin karşılıklı olarak birbirlerini değiştirici etkileri olduğu da ifade edilmiştir. Nitekim Charles Darwin'in (ö. 1882) tabiatta güçlü olan bireylerin hayatta kaldığına ve onların yaşama şansının arttığına ilişkin görüşünün, İngiltere'nin politik, sosyal, iktisadi şartları üzerinde belirleyici olduğu; İngiltere'nin diğer toplumlarla ilişkilerine uygulandığı veya İngiliz devletinin uygulamalarını haklı çıkarmak için güçlü bir dayanak olduğu ileri sürülmüştür.[29] Darwin tarafından ortaya konan kavramlar, siyasi ve ekonomik menfaatlerin savunulması için sağlam bir veri olmuştur. Gerek iş dünyasında işverenlerin işçilere karşı, gerek İngiliz emperyalist politikasının dış dünyaya karşı uyguladığı stratejiler "yaşam mücadelesi", "güçlü olanın yaşaması" önermelerinden kuvvet almışlardır.[30]

Nitekim paradigmanın bilimsel teoriler üzerindeki etkisi, o dönemde İngiltere'de yaşayan pek çok düşünürün doğal seleksiyon ve evrim fikrini savunmuş olmasından da anlaşılabilir. Doğal seleksiyona dayalı evrim fikrini benimseyenlerin niçin 19. yy. İngiltere'sinden çıktığı pek çok düşünür tarafından sorgulanmış, "tabiat ananın en gizemli yönünü neden hep İngilizlere açtığı" sorulmuştur.[31] Bu soruya haklılık kazandıran realite, 19. yy.'da ortaya çıkan düşünürleri ve savundukları fikirleri dikkate aldığımız zaman ortaya çıkar ki bu da o döneme damgasını vuran Darwin, Spencer, Alfred Russel Wallace gibi birçok İngiliz düşünürünün doğal seleksiyona

---

[27] Aktaran Jeremy Rifkin, *Darwin'in Çöküşü*, çev. Ali Köse, Ufuk kitapları, İstanbul 2001, s. 73-74.
[28] Duralı, *Sorun Nedir?,* Dergah Yayınları, İstanbul 2006, s. 263.
[29] Suavi Aydın, "Darwin Kavramlarının Yanlış ve Kötüye Kullanımları Üzerine", *Cogito,* sy. 60-61, s. 398-399.
[30] Caner Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2007, s. 123.
[31] Greene, *Science, Ideology And World View,* s. 7.

dayalı evrim teorisini dillendirmiş olmasıdır. Nitekim pek çok araştırmacı ve bilim adamı Darwinizmin ortaya çıktığı yer ve dönemin, kapitalizmin en güçlü olduğu yer ve zaman olduğuna dikkat çekmişlerdir. Buna göre İngiliz toplumunun ana eğilimi evrim fikrinin ilkeleriyle uyum içindedir çünkü İngiliz devlet ve toplumundaki serbest rekabet ve mücadele, evrimci fikirleri beslemiştir, demek yanlış olmayacaktır.[32] Diğer taraftan, Darwin'in döneminin politik-ekonomik kanununu kendi biyolojik amaçları için kullandığı da ileri sürülmüştür.[33]

Bu paradigma-bilim ilişkisinden hareketle 19. yy. İngiltere'sinde yaygın olan sosyo-kültürel anlayışın evrim teorisinin oluşması ve gelişmesi üzerinde etkisi olduğu rahatlıkla söylenebilir.[34] Darwin'in evrim teorisini ortaya koyduğu 19.yüzyıl ortalarına kadar insanların evren algısını değiştiren iki bilimsel gelişmeden biri, Kopernik'in (ö. 1543) güneş merkezli evren telakkisi, diğeri ise Newton'un (ö. 1727) evrensel çekim teorisini ortaya koymasıdır. Özellikle Newton, evrenin mekanik bir işleyişe sahip olduğu kanaatinin yerleşmesinde etkili olmuştur.[35] Yaygın evren algısını değiştiren bu iki buluştan sonra canlılarla ilgili temel düşüncelerimizi değiştiren ise evrim teorisi olacaktır.[36] Nitekim Darwin'in Newton fikirlerinin etkili olduğu bir ortamda evrim düşüncesini geliştirdiği ileri sürülmüştür. Buna göre, Darwin'in evrim teorisindeki mekanistik canlı açıklaması ilhamını Newton'dan almış görünmektedir.[37]

Yine Darwin'in hayatta kalabilmek için bireysel çıkarların korunması, bunun için de sürekli mücadele edilmesi gerektiğine dair düşüncesi üzerinde ekonomist ve ahlâk düşünürü Adam Smith (ö. 1790)'in etkisi de gözardı edilemez. Smith insanların tabiatında bulunan bireyciliğin iktisadi hayatı belirlediğini ve bu hayatta tam bir rekabetin yaşandığını ileri sürerek "hayatta kalma mücadelesi"ne fikri bir temel

---

[32] Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri,* s. 92.

[33] Etienne Gilson, *From Aristotle To Darwin And Back Again: A Journey In Final Causality,* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984, s. 95.

[34] Louis Caruana (ed.) "Introduction", *Darwin and Catholicism: The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter,* T&T Clark, New York 2009, s.1.

[35] Michael, Bradie, "The Moral Status Of Animals In Eighteenth-Century British Philosophy", *Biology And The Foundation Of Ethics* içinde, s. 33.

[36] Aydın, "Darwin Kavramlarının Yanlış ve Kötüye Kullanımları Üzerine", s. 397; Cemal, Yıldırım, *Bilim Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, s. 157.

[37] Francisco J.Ayala, "Design Without Designer: Darwin's Greatest Discovery", *Debating Design: from Darwin to DNA,* ed. William A.Dembski ve Michael Ruse, Cambridge University Press, NewYork 2004, s. 55; Aydın, agm., s. 397.

hazırlamıştır. Bununla birlikte Malthus'un nüfus-besin ilişkisine dair görüşleri de Darwin'in dikkatini çekmiştir. Thomas Robert Malthus (ö. 1834)'un Darwin'e etki eden iddiaları, kıt besin kaynaklarına karşın nüfusun hızla arttığı ve bunun neden olduğu dengesizlik sonucu besin kaynaklarına ulaşamayanların ölerek yok olduklarına dairdi.[38] Bu fikir Darwin'i "doğal seleksiyon" düşüncesine götürmüştür. Yine Malthus'un özellikle aşağı sınıf insanlara nüfus planlaması uygulanması ve onlara devlet eliyle yapılan yardımların kesilmesi gerektiğine dair düşüncelerinin, Darwin'in güçsüz olanların varlık mücadelesini kaybedip doğal bir seleksiyona uğradıkları iddiasını beslediği de rahatlıkla söylenebilir. 18. yy. İngiltere'sinde doğan her üç çocuktan ikisinin ilk beş yıl içinde ölmesi Malthus'u bu ölümlerin sebebinin besin kıtlığı olduğu fikrine götürmüştür. Bu fikrin etkisinde kalan Darwin tabiatta bir 'yaşam mücadelesi', 'doğal seleksiyon' yaşandığına inanmış ve rekabetin yoğun olduğu kapitalist bir ortamda yetişmiş olması da onun bu fikirlerini beslemiştir.[39] Bu rekabetin en üst safhada yaşandığı ekonomik şartlar içinde kimi şirket ve fabrikalar işlerini ve kazançlarını artırırken kimileri de yok olup gitmiştir. Dolayısıyla böyle bir ekonomik yarış içinde hayatta kalma yarışının verilmesi gerektiği düşünülmüştür. Bazı yazarlara göre, eğer Darwin ekonomik rekabetin yaşandığı bir toplum yerine istikrarlı bir toplumda yaşasaydı muhtemelen bu fikirleri ileri sürmeyecekti.[40]

19. yy.'da Darwin'le birlikte doğal seleksiyona dayalı bir evrim fikrini savunan en önemli isim ise Alfred R. Wallace (ö. 1913) idi. Wallace, teorisini ortaya koyması hususunda Darwin'i destekleyen ve onun teorisinin kabul edilmesine yardımcı bir isim olması açısından da dikkate değer bir kişidir. Canlılar âleminde evrimin ve doğal seleksiyonun var olduğu konusunda birleşen bu iki isim, zihni melekelerin de evrime tabi olduğu veya doğal seleksiyonun ürünü olduğu düşüncesinde birbirinden ayrılmışlardır.[41] Örneğin Darwin, Wallace'ın doğal seleksiyonla ilgili "doğal

---

[38] Francis Darwin (ed.), *Charles Darwin, Yaşamı ve Mektupları,* çev. Hüsen Portakal, Düşün Yayınları, İstanbul 1996, s.56.
[39] Darwin, age., s. 205.
[40] Taslaman, *Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, s.121-123.
[41] Darwin, age., s. 59, 219. Darwin'in Wallace yazdığı bir mektupta çoğu konuda benzer fikirlere sahip olduklarını ve benzer sonuçlara vardıklarını söylemektedir. Darwin'in söylediği benzer sonuçlar canlıların biyolojik evrimi konusunda iken ayrıldıkları husus, kuvvetle muhtemel, zihnin evrimidir. Ruse'a göre aralarındaki fark, Wallace yapay seçilim fikrini reddetmiş ve "doğal seleksiyon" ifadesini de

seleksiyon, yapsa yapsa maymuna fazla gelen beyni vahşiye yakıştırabilir" sözlerini yadırgadığını dile getirmiştir.[42] Darwin ile Wallace arasındaki bu fikir ayrılığına dikkat çeken Corning'e göre de Wallace insan zihnini doğal seleksiyonun işleyişinden ayrı dolayısıyla evrimin dışında tutarken Darwin zihni, ahlâki ve kültürel unsurların da evrim geçirdiğini ileri sürmüş ve böylece insanın hem bu dünyadaki üstünlüğünü hem de kültürel yönünü evrime dayandırmıştır.[43] Gerçekte de evrimci bir ahlâkın savunulmasında asıl sorun, bize göre, insanoğlunun hayvanlarla ortak bir geçmişi paylaşmasının ötesinde zihni, ahlâki ve sosyal güçlerinin de evrim geçirdiğine inanılmasıdır.

Wallace'ın Darwin kadar tanınmaması ve nitekim bugün de evrim konusunda öncelikle akla gelen isimlerden biri olmaması, teorilerin kabul edilmesi ve yayılmasında paradigmanın etkisini ve gücünü gösteren önemli bir veri olarak düşünülebilir. Wallace'ın isminin çok duyulmamasına dönemin doğal teolojik anlayışı sebep gösterilebilir. Wallace biyolojik evrimi kabul etmekle birlikte ruhun ve zihnin evrime tabi olamayacağını düşünmüştür. Bu yöndeki evrim fikri ise dönemin teolojik anlayışına uygun düşmediği için onun Darwin'in gölgesinde kaldığı söylenebilir.

Bu fikri etkiler sonucu doğal seleksiyon ve rastlantılara dayalı değişim ve çeşitlenme kavramları daha önceki evren ve canlı telakkilerindeki tasavvurlardan oldukça farklı anlamlar kazanmıştır. Bununla birlikte evrim teorisinin aldığı etkilerden çok yaydığı etkiler çok daha önemlidir. Bilindiği gibi bu teori, başta biyoloji olmak üzere iddia ettiği mekanizma ile öteki bilgi alanlarını da etkilemiş, özellikle etik üzerinde önemli ve derin etkileri olmuştur.[44]

Bu etkilerin en dikkate değer olanı İngiliz filozof Spencer'de görülür. Denilebilir ki 19. yy. evrimci ahlâkı Spencer'in etkisiyle ilerleme fikri üzerine bina edilmiştir. Bu yüzyıldan itibaren insanoğlunun ilerlediğine olan inanç o kadar kuvvetli

---

kullanmamıştır. Bunun için bkz. Ruse, "Darwinci Devrimin Anlamı ve Önemini Yeniden Düşünmek", *Cogito*, s. 214.

[42] Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi,* çev. Yavuz Erkoçak, Sol Yayınları, Ankara 1968, s. 67.

[43] Peter Andrew Corning, "Evolutionary Ethics An Idea Whose Time Has Come? An Overview And An Affirmation", *Politics and The Life Sciences,* c. 22, no. 1 (March 2003), s. 50.

[44] Marga Vicedo, "The Laws of Inheritance and the Rules of Morality" *Biology and the Foundation of Ethics* içinde, s. 232.

idi ki "ilerleme" seküler bir din haline gelmiştir.[45] Bu özelliği sebebiyle Robert Nisbet gibi bazı düşünürler bu kavramı dogma olarak nitelendirmişlerdir. Darwin'in biyolojik evriminde daha çok değişme ve gelişme yoluyla yeni şartlara uyum sağlayabilmekten söz edilirken Spencer'ın teoriyi sosyal alana uygulamasıyla birlikte evrimdeki "gelişme", "ilerleme" kavramı ile ifade edilmeye başlamıştır.[46] Wallerstein, o dönemde ulusal ve ekonomik gelişmelere yapılan vurguların biyolojik evrim teorisinin sosyal bilimler üzerindeki etkisini açık seçik gösterdiğini söylemektedir.[47] Aydın ise, teorinin "seçilim" ve "doğa" kavramlarının 19. yy.'daki sosyal bilimler ve felsefi görüşler üzerinde çok etkili olduğunu, bu etkinin de kavramların kullanılma sıklığından anlaşılabileceğini ifade etmektedir.[48]

Evrim düşüncesindeki gelişmelerin bir sonucu olarak biyolojide olduğu gibi sosyal evrim teorisinde de tek yönlü ve geri çevrilemez bir ilerlemenin olduğu ileri sürülmüştür. Sosyal evrimin gelişimi tek yönlü olunca buna bağlı etik gelişmenin de tek yönlü ve hep ileriye doğru olduğu inancı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Gelişmenin tek yönlü olması, bireyin veya toplumların biyolojik ve kültürel bakımdan ilkel bir seviyede varlık bulup zamanla gelişerek uygar bir seviyeye ulaştıkları anlamına gelmektedir. Yani insanlık ilkel bir ahlâk seviyesinden zaman içinde ilerleyerek en kâmil ahlâk seviyesine erişecektir. Bu ahlâk seviyesine ulaşanların ise evrimin en üst basamağındaki insanlar olması gerekmektedir.[49]

Nitekim pozitif bilimler, özellikle de biyoloji ve antropolojideki yeni keşifler sonucu evrim fikrine olan inanç daha da artmış; bu inanç doğrultusunda ahlâkın da hep evrileceği varsayılarak daha iyiye doğru sürekli gelişen ahlâk ile dünyadaki kötülüklerin

---

45 Otto Rank, *Beyond Psychology,* Dover Publication, New York 1941, s. 32; Ruse, *Darwinism and Its Discontents,* Cambridge University Press, NewYork 2006, s. 24, 202.

46 Stephen Jay Gould, *Darwin ve Sonrası,* çev. Ceyhan Temürcü, TÜBİTAK, Ankara 2002, s. 32; Richards, *The Meaning of Evolution,* The University of Chicago Press, London 1992, s. 85. "İlerleme" kavramının evrim teorisi içinde delalet edebileceği anlamlar için bkz: A.C.Armstrong, "The Progress of Evolution", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* c. 9, no. 13 (June 20, 1912), s. 337.

47 İmmanuel Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek:19. yüzyıl Paradigmasının Sınırları,* çev. Taylan Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul 1991, s. 96-97. Darwin tarafından ileri sürülen evrim teorisi gerek İngilizce gerekse Almanca sözlüklerde "gelişme" ile eş anlamlı kullanılarak "bütün canlı varlıkların alt derecedeki ilkel organizmalardan gelişmesi teorisi" olarak tanımlanmıştır.

48 Aydın, "Darwin Kavramlarının Yanlış ve Kötüye Kullanımları Üzerine ", s. 393.

49 Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri,* s. 335-336.

de ortadan kalkacağı öngörülmüştür. Bu varsayıma göre ilerlemenin zirvesinde oturan insanın ahlâkının da en mükemmel olması ve insan eliyle yapılan kötülüklerin son bulmasının zorunlu bir sonuç olması gerekirdi. Ancak bu mantıki süreç işlememiştir ve kötülükler, acılar hâlâ ironik biçimde evrimin en son ürünü insan eliyle artarak devam etmektedir.[50] Biyolojik bir yasa olarak kabul edilen hayat mücadelesinin ve bu mücadeleyi kazanmak için kan dökülmesinin sosyal hayatta da geçerli bir yasa olarak kabul edilmesi şu sözlerle ifade edilmiştir: "Tabiatın rotası olan 'dişlerinde ve tırnaklarında kan' tabiri daha üst düzeyde modern insanın rotası olmuştur." "Red in tooth and claw" tabiri ile evrim teorisinde merkeze konulan hayatta kalma mücadelesi eleştirilmiş ve bu mücadele sırasında akan kanlar ile tabiatın her yönüyle kırmızıya büründüğü kastedilmiştir. İşte kan dökülmesinin uygarlığın yani evrimin en ileri noktasında izlenen bir yol haline geldiği evrimci etiğin ilk isimlerinden biri tarafından dile getirilmiştir.[51] Nitekim günümüz evrimci biyologlarından biri olan Ruse, Batılıların fakir üçüncü dünya ülkelerine karşı kayıtsız kalmasının sebebini teknolojik gelişmeye bağlar. Ona göre, teknolojik ilerleme insan tabiatının üstüne çıkmış, insani vasıfları kuşatmıştır. İnsanın evrimsel ilerlemeye bağlı olarak gelişen beyin gücünün ürünü olan teknoloji, yine beynin bir ürünü kabul edilen ahlâki eğilimlerin önüne geçmiştir.[52]

Önce biyolojik evrimde daha sonra sosyal ve iktisadi alanda bir ilerlemenin olduğu inancını doğuran temel etken Endüstri Devrimiydi. Endüstri Devriminin hızla yükseldiği İngiltere'deki Kraliçe Victoria (1819-1901) dönemi ise aynı zamanda Charles Darwin'in de evrim düşüncesini oluşturduğu bir dönemdir. Söz konusu zaman dilimi Endüstri Devriminin yarattığı ilerleme fikriyle birlikte politik ve ekonomik programların entelektüel söylemler üzerinde hâkim olduğu[53] bir dönem olması

---

[50] Nisbet, *History of the Idea of Progress,* s. 7, 317. Nisbet kitabında ilerlemenin sona ermek üzere olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, ilerlemenin ölçüsü olarak kabul edilen bilimsel, teknolojik ve ekonomik gelişmelerin sonucu akla duyulan güvende de sona ulaşılmak üzeredir. Ahlâk ise bütün bu alanların dışındadır. Bu görüşü ile Nisbet, evrimsel ilerlemeye bağlı olarak ahlâki ilerlemenin gerçekleşmemesine bir anlamda izah getirmiş olmaktadır. Yani ahlâk, evrimsel ilerlemeye dâhil değildir.
[51] Herbert Spencer, *The Principles of Ethics,* c. II, Liberty Classics, Indianapolis 1978, s. 455. Spencer, yıllar içinde birikerek büyüyen ve kaba güç ile sürdürülen ahlâk dışı şiddet davranışlarının kaynağının bulunamayacağını ve kötü sonuçlarının düzeltilemeyeceğini belirtmiştir.
[52] Ruse, *Taking Darwin Seriously,* Prometheus Books, New York 1998, s. 240.
[53] Margaret Schabas, "Victorian Economics and the Science of the Mind", *Victorian Science In Context,* ed. Bernard V. Lightman, The University of Chicago Press, London 1997, s. 72.

bakımından da önemlidir.[54] Kimilerine göre ise bu dönem, modern dönemin en önemli teorilerinin ortaya çıktığı ve Darwin gibi entelektüel kahramanların yetiştiği bir dönemdir.[55]

Alexandra Victoria, İngiltere'nin ünlü bir kraliçesi olarak dünya tarihine geçmiştir. Döneminde uyguladığı iç ve dış politikalar nedeniyle onun dönemi "Victoria çağı" olarak anılmıştır. İngiltere tahtında en uzun süre kalan kişi olarak Kraliçe Victoria'nın dönemi, onun iktidarının ve ününün doruk yılları olduğu gibi İngiltere'nin dünyaya hâkimiyetinin de en üst noktaya ulaştığı bir zaman dilimi olmuştur. Endüstri devriminin yapıldığı ilk ülke olan İngiltere denizlerde yenilmeyen donanmalara sahipti ve neredeyse dünyanın bir bölü üçüne yayılmıştı. Kraliçe siyasi politikalarını sürdürürken kaba kuvvete başvurmaktan asla kaçınmamıştı. Dolayısıyla karakter bakımından hoşgörüden oldukça uzak olan Kraliçe'nin bu yönünün yürüttüğü politikaya da yansıdığı görülebilmektedir.[56]

O döneme hâkim olan Endüstri Devrimi ve buna bağlı ilerleme fikri, bireysel teşebbüsü ve serbest piyasa anlayışını doğurmuş ve 18. yy. İngiltere'si de dünyanın ekonomi merkezi olmuştu. Ülkenin zengin kömür ve demir yataklarına sahip olması ve bu yatakların fabrikalaşmaya yol açması, güçlü ticaret filolarını elinde bulundurması ve ülkede serbest rekabet koşullarının geçerliliği gibi sebepler İngiltere'nin endüstri devriminde başı çekmesine yol açmıştı.[57] Ayrıca 17.yy.'ın bilimsel gelişmeleri, Avrupa'daki hızlı nüfus artışı ve lükse olan düşkünlük ve bunun da yeni tüketim kalemlerini doğurması bu süreci hızlandırmıştı. İşte 19. yy. İngiltere'sinde dünyaya

---

[54] Victoria döneminin ahlâk anlayışının ayrıntılı olarak ele alındığı *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values* isimli eserinde Himmelfarb, "virtue/erdem" ile "value/değer" kavramını birbirinden ayırarak "value/değer" kavramının maddi bir karşılığı olan veya ölçülebilen bir şeye karşılık geldiğini söylemektedir. Victoria döneminde erdemin esas olduğunu, ancak bu erdem anlayışının ne klasik ne de Hristiyan erdemlerine benzediğini, önceki erdemlerden daha uygar sonrakilerden ise daha liberal olduğunu ifade eder. Daha fazla bilgi için bkz. Gertrude, Himmelfarb, *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values,* IEA Health and Welfare Unit, London 1995.

[55] Gertrude Himmelfarb, *Victorian Minds,* Harper Torchbooks, New York 1970, s. 275.

[56] Kraliçe Victoria dönemi hakkında bkz: G.M. Trevelyan, *English Social History,* Toronto 1945, s.551-599; Gertrude Himmelfarb, *The De-Moralization of Society, From Wictorian Virtues to Modern Values* ve *Victorian Minds;* Bernard V. Lightman, *Victorian Science in Context.*

[57] Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek,* s.74-91. Wallerstein kitabında, sanayi devrimine bağlı olarak Britanya'nın daha fazla gelişmiş olduğu fikrini masal olarak nitelendirmekle birlikte niçin bu devrimin başka bir yerde değilde Britanya'da meydana geldiğini ve niçin Avrupalıların Doğululara göre daha fazla ilerlediğini sorgulamaktadır.

gelen Darwin, bu şartlar içinde fikri gelişimini tamamlamıştı. Dolayısıyla onun teorisinin oluşumda bu şartların etkili olduğu çok rahat söylenebilir ki "Victoria dönemi biliminin her zaman politik olduğu"[58] iddiası da bunu destekleyici mahiyettedir. Yine şu sözler bu açıdan dikkat çekicidir: "Endüstri devrimi, en uygun olanın mücadele etmesini değil mücadele edenin en uygun olduğunun düşünülmesini ifade eder."[59] Buna karşılık Darwin'in doğa ve varlık anlayışı da yenidünyanın ve onun yerleştirmek istediği felsefi, iktisadi, ahlâki yeni telakkilerin insanlara benimsetilmesinde etkili olmuştur.[60] Yani "en uygun olanın hayatta kalması" ilkesi endüstri devrimine ruh vermiştir.

Ancak her ne kadar Darwin ilerlemeye olan inancın çok kuvvetli olduğu bir dönemde yetişmiş olsa da onun teorisinde bu ilerlemeci anlayışın tam olarak karşılığının olmadığı ileri sürülmüştür. Darwin teorisinde, dönemindeki ilerlemeci anlayıştan farklı olarak daha çok değişmeden söz etmiştir. "Değişme" ise pozitif ve negatif yönde bir seyir takip edebilir. Dolayısıyla Darwin'in kullandığı "gelişme" kavramının mutlak manada bir ilerlemeyi değil değişmeyi içerdiği ifade edilmiştir.[61] Darwin'in ilerlemeden kastettiği şeyin, hep daha iyiye doğru gitme manasında olmadığını, onda ilerlemenin evrim yani değişiklik anlamında kullanıldığını söyleyenlerden birisi de evrimci biyolog Gould'dur. Gould, Darwin'in evrim ve ilerlemeden kastının iyi anlaşılmadığını veya bilinçli olarak çarpıtıldığını iddia etmiştir. Gould'a göre, evrim sürekli ilerleyen bir seyir takip etmez[62] ve ilerleme yaşam tarihini belirleyen, evrime yön veren bir güç olarak kabul edilemez. O, Darwin'in kendisinin de bu anlamdaki bir ilerlemeye karşı çıktığını iddia etmiştir.[63]

Buna karşın Darwin'deki değişmenin pozitif bir yönü olduğu da inkar edilemez. Özellikle doğal seleksiyonun fonksiyonunun varlıkların yeni şartlara uyum sağlaması yönünde olduğunu düşününce bu daha iyi anlaşılır.[64] Doğal seleksiyonun

---

[58] Bernard V. Lightman (ed.), *Victorian Science in Context;* The University of Chicago Press, London 1997, s. 2.
[59] Rank, *Beyond Psychology,* s. 32.
[60] Rifkin, *Darwin'in Çöküşü*, s. 8.
[61] Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, s.111.
[62] Timothy, *The Evolution of Darwinism*, s. 207; Gould, *Darwin ve Sonrası,* s. 23; Ruse, "Darwinci Devrimin Anlam ve Önemini Yeniden Düşünmek", *Cogito*, s. 224.
[63] Gould, *Yaşamın Tüm Çeşitliliği, İlerleme Mitosu,* çev. Rahmi Öğdül, Versus, İstanbul 2009, s. 4-5, 183.
[64] Begum Kovulmaz (der. ve çev.), "Darwin'in Mektuplarından Seçki", *Cogito,* sy. 60-61, s. 36-39; http://www.darwinproject.ac.uk/entry-2176.

kötü değişimleri bertaraf ederek iyileri koruduğunun ve yine onun her yaratığın tamamen faydasına çalışabileceğinin söylenmesi pozitif anlamda bir değişime yer verildiğini göstermektedir. Darwin'in değişme anlayışının geriye giden bir değişme olmayıp, gelişme seyri takip eden bir değişme olduğu yazılarından da anlaşılabilir. Darwin, canlıların çevreye uyumunu ve yaptıkları mücadele sonucu meydana gelen değişmeyi varlığın devam etmesinin birinci koşulu saymıştır. Varlığı devam ettiren bir değişme ise elbette ilerlemeyi sağlayıcı bir değişme olacaktır.[65] Ancak Duralı'ya göre Darwin'in kullandığı gelişme ve değişme kavramları pozitif bir anlamla yüklü değildir.[66]

Buradan hareketle endüstri devriminin yarattığı düşünce dünyasının Darwin'in doğal hayata bakışını etkilediği rahatlıkla ileri sürülebilir. Endüstrinin gelişmesi, makineleşmenin artması insanlığın doğaya hâkim olduğu ve onu kontrol edebileceği düşüncesini doğurmuştur. Makine, yaratılan yeni mekanik dünyanın maddi sembolü iken, yaşam mücadelesi ve daha çok kazanarak hayatta kalma manevi sembolü olmuştur. Bugün de biz insanlar bir yaşam mücadelesi verdiğimizi sık sık söyleriz. Maddi ihtiyaçlarımız ya da bilinçli olarak ihtiyaç haline getirilen şeyler o kadar fazlalaşmış durumdaki bu ihtiyaçların karşılanması doğal olarak daha fazla kazanma istek ve hırsını doğurmuştur. Böylece de maddi isteklerimizi veya ihtiyaç hissettiğimiz şeyleri karşılamak adeta yaşam amacımız haline gelmiştir. Endüstri devriminin doğurduğu daha fazla tüketim, bugün bizim hayatımıza "daha rahat, konforlu bir hayat yaşamak için daha fazla kazanmak" olarak yansımaktadır. Ve daha fazla tüketimin bir ihtiyaç olarak hissettirilmesi modern dünyanın yeni mabedlerinin, alışveriş merkezlerinin hızla yayılmasına yol açmıştır. Bunun sonucunda da günlük, haftalık, aylık ziyaretgâhlarımız alışveriş merkezleri olmuştur. Bu değerler dünyasında evrim teorisi bir tabu hatta bir din haline getirilmiş, modern dünya görüşünün ve onun değerlerinin sarsılacağı korkusuyla bu tabu adeta koruma altına alınmıştır.[67]

Nitekim bu değerleri doğuran etkenlerden biri, evrim teorisiyle meşru bir zemine oturan, Victoria döneminde İngiltere'nin güçlü olmayan ülke ve insanlar

---

[65] Richards, *The Meaning of Evolution,* s. 86.
[66] Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş,* s. 111.
[67] Rifkin, *Darwin'in Çöküşü,* s. 10, 25-26.

üzerindeki politikası ile onların maddi ve insani kaynaklarını olabildiğince sömürmesidir.[68] Nasıl ki doğal dünyada güçlü olanlar hayatta kalıyor ise sosyal ve iktisadi hayatta da aynı kuralın geçerli olduğu görüşü benimsenmiştir. Bu bakış açısına göre, doğal hayattaki yaşam mücadelesi ile doğanın bir mensubu olan insanlar arasındaki yaşam mücadelesi arasında benzerlik ve paralellik vardır.[69] Nitekim Bertrand Russell (ö. 1970) da evrim teorisiyle ilgili olarak "teori, serbest ekonomi kurallarının bitki ve hayvan âlemine taşınmasından ibarettir"[70] sözleriyle iktisadi ve siyasi politikaların evrim teorisine yansımasını vurgular.

Dönemin İngiltere'si, en ücra ülkelere kadar sömürge politikasını genişletirken Darwin'in teorisinde yer alan farklılıkların ve çeşitliliklerin doğa tarafından desteklendiği ve böylece hayatta kalma şanslarının arttığı fikrinden oldukça güç ve destek almış, daha doğrusu zaten yapageldikleri işe felsefi bir dayanak bulmuştu. Nasıl ki doğa farklılıkları destekliyor ise, İngiltere de farklı ekonomik kaynakları elde ederek güçlenecek ve hâkimiyetini devam ettirebilecektir. Bu farklılıklar ile diğerlerinden ayrışma, yeni imkânlar ve elverişli pozisyonlar yaratacaktır. Bu yeni imkânlar da hem organizmalar arasındaki yarışı hafifletecek hem de yeni kullanım alanları açacaktır. Bu fikir de İngiltere'nin farklı ve yeni koloniler bulma arayışına dayanak olmuştur.[71]

Yükselen burjuva sınıfı, ekonomik ve sosyal yapılanmalarını güçlü olanın ayakta kalacağı ilkesine göre bina etmiştir. Dolayısıyla ekonomik hayatta devletin müdahalesine karşı çıkıyor, ekonomik pazardaki herşeyin tabii akışına bırakılıp (laissez-faire) çalışanların kazanmasını, yeterli gayret ve çalışmayı gösteremeyenlerin ise silinmesini (competitive capitalism) arzu ediyordu.[72] Bu, klasik iktisadi söylemlerin değiştiğinin ve Darwin'in etkisinin bir göstergesidir.[73] Bu anlayışa göre şekillenen hayat tarzı, ilahi takdir telakkisini büyük oranda dışarıda bırakan bir anlayıştır. Hâlbuki bazen

---

[68] Rank, *Beyond Psychology,* s. 32.
[69] Aydın, "Darwin Kavramlarının Yanlış ve Kötüye Kullanımları Üzerine", s. 397-398.
[70] Bertrand Russell, *The Basic Writings of Bertrand Russell,* Routhedge, London 1992, s. 298.
[71] Rifkin, age., s. 50-53.
[72] Rank, *Beyond Psychology,* s. 33. Rank eserinde psikolojik bir değerlendirmede bulunarak Darwin'in bu görüşleriyle bedeninin fiziksel zayıflığını bastırdığını söylemiştir.
[73] Himmelfarb, *Victorian Minds,* s. 316.

başarı ve güç elde etmek için ne yaparsanız yapın Smith'in "görünmez el"ine[74] benzer bir "El" sonuca müdahale eder ve güçsüzler öne geçebilir.

Felsefi ve ekonomik etkisinin yanında o dönemde yaygın teolojik anlayış da Darwin'in düşüncelerine etki etmiştir. 19. yy.'da İngiltere'deki bilim cemiyetinin doğal teoloji hakkındaki öğretisi Darwin'in yaşamını ve düşüncesini şekillendirmede önemli olmuş ve Darwin, zamanındaki din-bilim üzerine yapılan entelektüel mücadelelerin bir hikâyesini yazmıştır. Darwin'in *Türlerin Kökeni* isimli eserini yazdığı dönem, bilim-din ilişkisi açısından da yeni bir dönem olmuştur. Bu dönemde İngiltere'de hâkim olan doğal teoloji anlayışı, kimi düşünürlere göre bir yaratıcı fikrini, dünyanın sürekli denetim altında olduğu inancını ispatlamıştır.[75] Dolayısıyla bu dönemde İngiltere'deki doğal teolojik anlayışlar uzlaştırıcı bir rol oynamışlar, ateizmi ve materyalizmi reddederek kutsal bir gücün dünyanın ve sosyal hayatın düzeninde etkili olduğu inancını yerleşmiştir.[76] Bununla yetinilmeyip Victoria döneminde doğa kanunları tarafından yönetilen evren içinde kutsal bir otoritenin varlığı fikrinin devam etmesi için önemli çaba harcanmıştır.[77] Doğal teoloji, Tanrı'nın güç ve hikmet sahibi, fiillerinin iyi, mantıklı, düzenli olduğunu ve onun yaratmada bir amacı bulunduğunu fiziki alemden kanıtlar sunarak ispat etmeye çalışan bir akımdır.[78] Bu yüzden İngiltere'de hâkim olan

---

[74] Adam Smith'in iktisatla ilgili görüşlerini açıklarken kullandığı bu kavramla kastedilen, serbest piyasada herşey çok karmaşık ve düzensiz gibi görünse de aslında gizli bir el piyasadaki düzeni sağlamaktadır. Ahlâki duyguların ekonomik rekabet ve piyasadaki canlılıkta rolü olduğunu düşünen Smith, ahlâk profesörü olmasının da etkisiyle iktisatla ilgili düşüncelerini ahlâki bir bakışla anlatmıştır. Smith'in iktisatla ilgili görüşleri Darwin'i de etkilemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* London 1761; Knud Haakonssen (ed.), *Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments,* Cambridge University Press, New York 2002.

[75] Joseph Priestley, *Institutes of Natural and Revealed Religion,* c. II, II. edition, Elibron Classics, London, s. 258-59. Priestley (ö.1804), İngiliz bilimadamı ve teoloğudur. Kimya, ilahiyat ve felsefe ile ilgilenmiştir. Bilim anlayışını teolojik anlayışa entegre etmeye çalışmış ve teizm-materyalizm-determinizmi birleştirmenin gayreti içinde olmuştur. Eserinde vahiy ile doğa kanunlarının birbiriyle çelişmemesi gerektiğini, yani doğal bir teolojik anlayışı savunmuştur. Vahiyden elde ettiğimiz ilk bilginin tabii bilimlerle açıklığa kavuştuğunu ancak vahyin yardımı olmaksızın insanoğlunun hakikati bilmesinin de mümkün olmadığını yazmıştır.

[76] Alister E. McGrath, *Darwinism And The Divine, Evolutionary Thought And Natural Theology,* Wiley-Blackwell, Oxford 2011, s. 50.

[77] Matthew Stanley, "The Uniformity of Natural Laws in Victorian Britain: Naturalism, Theism, And Scientific Practice", *Zygon,* c. 46, no. 3 (September 2011), s. 536.

[78] Alvin Plantinga, "The Prospects For Natural Theology", *Philosophical Perspectives, Philosophy of Religion,* c. 5 (1991), s. 287.

doğal teolojik anlayışın anlaşılması Darwin'in dine bakışının anlaşılmasını sağlayacaktır.[79]

Yukarıdaki düşüncenin tersine 19. yy.'da "bilimsel doğalcılık" görüşünün hâkim olduğunu ve bu görüşün de kutsal olan hiçbirşeye yer vermediğini ileri sürenler de olmuştur. Daha çok Victoria dönemi düşünce dünyasının etkisiyle kutsal ve manevi olanın reddedildiği bu bilimsel doğalcılık anlayışı kimi düşünürler tarafından hem teolojik hem de naturalist dünya görüşleri için önemli kabul edilmiştir. Bilimsel doğalcılığın vurgularından biri olan dünyada yer ve zamana göre değişmeyen belirli kanunların olduğu iddiasının (Uniformity), evrende değişmez yasaların bulunduğuna inanan 19. yy. düşünürlerinin dünya görüşleriyle yakından ilişkili olduğu belirtilmiştir.[80]

Bize göre doğal teolojiden ziyade bilimsel doğalcılık anlayışı Darwin üzerinde daha etkili olmuştur. Bilimsel doğalcılık anlayışının özellikle doğanın kutsalla hiçbir ilişkisi olmadığını düşünen Victoria dönemi dünya görüşünün, Darwin'i yaratıcı üst bir varlığın mümkün olup olamayacağına dair tereddüde düşürdüğü ve onu ahlâkın kaynağını doğal dünyada ve biyolojik evrim sürecinde aramaya götürdüğü söylenilebilir. Fiziksel aleme dair algı değişikliği Darwin'in metafizik olana dair algısını da değiştirmiştir. Teorisinin gelişim evreleriyle birlikte Tanrı'yı reddetme anlamında bir ateist olmadığını ancak onun dini inancını tanımlayan en iyi terimin "agnostik" olacağını belirten Darwin,[81] Yahudi-Hıristiyan inanca aykırı olarak bir anda yaratılmanın imkânsız olacağını düşünüyordu.[82] Çünkü aşama aşama büyüyen endüstrileşme ve bunun sonucunda makineleşmenin önem kazanmasından hareketle Darwin de aşamalı bir varlığa gelişi savunmuş ve "doğa ani sıçrayışlarla ilerlemez" demiştir.[83] Makineleşme adım adım büyürken insanın doğaya hâkimiyeti de yavaş yavaş artmıştır. Bu yavaş ve dereceli gelişmenin özü canlılığın varlığa gelişinde de

---

[79] John C., Hutchison, "Darwin's Evolutionary Theory and 19th-Century Natural Theology", *Bibliotheca Sacra*, sy.152(July-September 1995), s. 334.
[80] Stanley, "The Uniformity of Natural Laws In Victorian Britain", *Zygon*, s. 537.
[81] Francis Darwin (ed), *Life And Letters of Charles Darwin*, c. I, D. Appleton and Company, New York 1897, s.274; Ruse, *Darwinism and Its Discontents*, s. 13.
[82] Darwin, age., s. 80, 81.
[83] Kovulmaz (der. ve çev.), "Darwin'in Mektuplarından Seçki", s. 30- 36; http://www.darwinproject.arc.uk/entry-2136. (10.11.2011, 11.00.)

bulunmaktadır. Darwin, bu kadar mükemmel olan canlıların bu mükemmelliğe bir anda sahip olabilecekleri fikrine karşı hayretini şu sözlerle dile getirmiştir:

> Organik varlığın neredeyse her parçası onun komplike şartlarına o kadar güzel bağlanmıştır ki, herhangi bir parçanın bir anda bu kadar mükemmel şekilde üretilmesi, tıpkı karmaşık bir makinenin insan tarafından bir anda mükemmel şekilde icat edilmesi gibi, muhtemel görünmemektedir.[84]

1838 yılında *The Origin of Species*'nin yayımlanmasıyla "doğal seçilim"in doğanın işleyişinde hâkim olan yegane kanun olduğu fikri, zamanla sosyal, iktisadi, ahlâki tüm alanlara nüfuz etmiş ve yeni bir evren anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu yeni evren anlayışında yaratıcı güç evrim idi. Dolayısıyla ilk günlerden itibaren evrim teorisi, din ile ve dine dayalı varlık ve ahlâk anlayışıyla karşı karşıya gelmiştir. Doğal seleksiyona dayalı evrim fikri, zamanındaki yaygın teolojik anlayışlara etki etmiş ve teolojik alanda yeni bir perspektif ortaya koymuştur.[85] Darwinciliğin etkisinde kalan bu yeni teolojik anlayışın Tanrısal yaratma inancıyla çatıştığı söylenebilir. Bu çatışma noktalarından ilki şudur: Teoloji insanın ilahi bir güç tarafından şu anda olduğu gibi yaratıldığını söylerken evrim teorisi, insanın basitten ve şuursuz bir durumdan mükemmele ve bilinçli bir varlığa doğru evrim geçirdiğini ileri sürmektedir. İkincisi ise, Hıristiyanlık insanın Tanrı suretinde yaratıldığını ileri sürerken evrim teorisi insanın daha aşağı varlıklardan türediğini iddia etmiş, böylece teolojideki insan kavramıyla diğer canlılar arasındaki mahiyet farkını derece farkına indirgemiştir.

Nitekim *The Origin of Species*'in yayımlanmasından sonra biyologların çoğu dünyayı ve ondaki düzeni anlatırken ifadelerinin değiştiği gözlenmektedir. Örneğin daha önceleri tabiattaki düzenlilik Tanrı'ya referansla açıklanır iken *The Origin* ve evrim teorisi ile birlikte bilim adamları, bir Tanrı'nın varlığına inansalar bile, evreni ve

---

[84] Darwin, *The Origin of Species,* Cricket House Books, 2010, s. 25; Gertrude Himmelfarb, *Darwin And The Darwinian Revolution,* Doubleday Anchor Books, New York 1959, s. 320. Darwin'e ait yukarıdaki ifadeler eserinin bütün baskılarında geçmemektedir. Söz konusu sözler eserin ikinci bölümünü oluşturan "Variation Under Nature" başlığının "Individual Differences" kısmında bazı baskılarda yer alırken bazılarında bulunmamaktadır. Eserin farklı baskılarının taranması http://www.org/details/originofspecies adresi üzerinden yapılmıştır.

[85] John Bowlby, "Charles Darwin: Yeni Bir Yaşam", çev. Neşet Kutluğ, *Cogito,* sy. 60-61, s. 59.

düzeni açıklarken Tanrı'ya başvurmamışlardır. Onlara göre, canlılar dünyası doğaüstü olmayan tabii kanunlara bağlıdır ve doğaüstü bir güce referansta bulunmak doğru ve gerçekçi değildir.[86] Çünkü artık "Darwin ile birlikte yaratıcı doktrinin yerini ilerleyici evrim doktrini almıştır ve böylece insanoğlu yaratılma yerine doğal bir gelişme fikrini kabul etmiştir".[87]

II- Darwin'de Ahlâk Ve Vicdanın Temelleri

Darwin'in biyolojik evrim teorisiyle birlikte evrime dayalı yeni bir ahlâk teorisi ortaya koyup koymadığı konusunda düşünürler arasında farklı görüşler mevcuttur. Bazı düşünürlere göre, tabiatta var olduğu söylenilen evrim fikrinden bir ahlâk anlayışı çıkarılamaz, çünkü Darwin tabiata ahlâki bir gözle bakmamıştır.[88] Bazılarına göre ise biyolojik evrim anlayışı, evrimci bir ahlâk teorisini ihtiva etmektedir. Bu görüşte olanlardan bir kısmı onun teorisinin "en uygun olanın yaşaması" (survival of the fittest)[89] düşüncesine dayalı bir etiği desteklediğini söylerken[90] bir kısmı "hayatta kalma mücadelesi" (the struggle for survival) fikrinin organik evrimi belirlediği gibi etiği de belirlediğini ileri sürmüştür.[91] Aşağıda Darwin'den vereceğimiz ikinci görüşü destekler mahiyetteki alıntılardan da anlaşılacağı üzere, Darwin'in biyolojik evrim teorisi ile birlikte ahlâk anlayışının da değiştiği ve ahlâkın evrimsel bir sürece tabi olduğuna dair inancının arttığı gözlenmektedir.[92]

Nitekim Darwin'in yazılarında, biyolojik evrimle birlikte etiğin de evrimsel orijinini buluyoruz. Modern evrimci etiğin gelişmesine katkı sağlayan ilk eser olarak

---

[86] Ruse, *Darwin and Design, Does Evolution Have a Purpose,* Harvard University Press, America 2003, s. 7; McGrath, *Darwinism And The Divine,* s. 32, 50.

[87] Rank, *Beyond Psychology,* s. 32.

[88] Ilse Nina Bulhof, *The Language of Science,* Brill Publishing Company, Leiden 1992, s. 95.

[89]Bu ifadenin Spencer tarafından türetilip Darwin tarafından devam ettirildiği ileri sürülmüştür. Bunun için bkz. Sheridan Gilley ve Ann Loades, "Thomas Henry Huxley: The War Between Science and Religion", *The Journal of Religion,* c. 61, no. 3 (July 1981), s.303.

[90] McGrath, *Dawkin's God, Genes, Memes, And The Meaning of Life,* Blackwell Publishing, USA 2005, s. 46.

[91] A.C.Armstrong, "The Progress of Evolution", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, c. 9, no. 13 (Jun.20, 1912), s. 339.

[92] Richards, "Darwin's Romantic Biology", s. 140.

kabul edilen *On The Origin of Species (*1859)[93] den sonra 1871 yılında *The Descent of Man* adlı çalışmasında Darwin, ahlâka ilişkin görüşlerini dile getirmiş, biyolojik iyi ile ahlâki iyi arasında köklü bir benzerlik kurmuştur. Eserde ahlâklı olmanın temelini ve ahlâkın doğasını açıklamış; ahlâki duygunun önemine dikkat çekmiş; insanların ahlâki davranışlarını düzenleyen yeteneklerin aynısına çok gelişmiş olmamakla birlikte hayvanların da sahip olduklarını ileri sürmüştür. Ona göre, insanın ahlâk duygusu bir içgüdü olarak vardı ve doğal seleksiyonun bir sonucu olan zihni-ahlâki yetenekleri derece farkıyla hayvanlarda da bulunmaktaydı.[94] Bu fikirlerle Darwin'in insanlarla hayvanların zihinsel ve ahlâki kapasiteleri arasındaki büyük boşluğa bir köprü kurduğu düşünülmüştür.[95] Ancak, insan ile hayvan arasında kurulan bu köprü ve akrabalık şu soruları gündeme getirmiştir: "Hayvanlar insanın zihni, ahlâki ve duygusal yeteneklerine ortak mıdır değil midir? Onlar insanla benzer haklara sahip midir değil midir?" Bu sorular beraberinde "hayvanlara karşı nasıl davranılmalıdır?" sorusunu ön plana çıkarmıştır.[96]

Darwin'in kaleme aldığı bu eserler, hayvanın da insandaki gibi bir ahlâki tabiata sahip olup olmadığı yönündeki tartışmaların artmasına neden olmuştur. 18. yy.'ın başlarında İngiltere'deki "Hayvanların bir ruhu var mıdır?" tartışmaları yüzyılın sonunda yerini "Ahlâki bir duruş sergilemek için hayvanlar da insanlar kadar gerekli bilgiye ve zihinsel kapasiteye sahip midir?" sorusuna bırakmıştır.[97] Bu sorulara mukabil ahlâk konusunda hayvanlarla insanlar arasında karşılaştırma yapmanın doğruluğu da sorgulanmış, insanlardaki ahlâki potansiyele evrim içerisinde yer bulmak için insan ile

---

[93] Paul Tompson, "Evolutionary Ethics: Its Origins And Contemporary Face", *Zygon,* c. 34, no. 3 (September 1999), s. 473. Ruse'a göre, *Türlerin Kökeni* o zamanda evrimle alakalı yazılan eserlerin en etkili olanıdır. Hatta Sosyal Darwinizmin babası olan Spencer'in görüşlerinin bile Darwin'in bu eseri kadar etkili olmadığını ileri sürmektedir. Bkz. Ruse, "Darwinci Devrimin Anlam ve Önemini Yeniden Düşünmek", *Cogito,* s. 215.

[94] Darwin, *The Descent of Man,* Forgotten Books, 2007, s. 86; James Rachel, *Created From Animals, The Moral Implications of Darwinism,* Oxford University Press, Oxford 1990, s. 132, 147; Richards, "Darwin's Romantic Biology", s.142; Vicedo, "Laws of Inheritance and Rules of Morality", s. 232; David Daiches Raphael, *Moral Philosophy,* Oxford University Press, New York 1994, s. 117.

[95] Bradie, "The Moral Status of Animals", s. 32.

[96] Lisa, H. Sideris, *Environmental Ethics, Ecological Theology, and Natural Selection,* Columbia University Press, New York 2003, s. 1.

[97] Bradie, agm., s. 33.

hayvan davranışlarının karşılaştırılmasının yeterli bir dayanak olduğu fikri şüpheyle karşılanmıştır.[98]

Paradigma başlığında vurgulandığı üzere Darwin'i hayvanların da insanlar gibi ahlâki duygulara sahip oldukları düşüncesine götüren sebebin zamanının mekanist dünya ve canlı algısı olduğu anlaşılmaktadır. Rene Descartes'ın (ö.1650) yaptığı zihin ve vücut ayırımı, zihnin tamamen tinsel, vücudun ise bir tür makine olarak tanımlanması, akıl sahibi olmayan hayvanların birer makine ve acı çekmeyen varlıklar olduğu düşüncesinin ortaya çıkmasına öncülük etmişti. Esasen insan da biyolojik yönüyle bir tür makine olarak görülüp fiziğin konusu kabul edilmişti.[99] Fakat insan aynı zamanda zihni bir varlık olduğu için düşünme yeteneğine de sahipti. Sadece insanın akıl ve his sahibi olduğu, hayvanların ise haz ve acıyı hissetmekten yoksun olduğu düşüncesinden hareketle hayvanlar laboratuarlarda canlı denek olarak kullanılmıştı.[100]

Bu düşünce ve uygulama, hayvanların da insanlar gibi acı çektiklerine inanan geleneksel görüşe bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim onların insanlar gibi acı çektiği düşüncesinin gerçeği yansıtmayıp teolojik bir problem olduğu ileri sürülmüştür. Bu iddia sahiplerine göre, insanın acı çekmesi 'aslî günah'la açıklanabilir iken hayvanların acı çekmesinin bir sebebi yoktu, çünkü hayvanlar Adem'in soyundan gelmiyordu ve aslî günahı da paylaşmıyorlardı. Bunun ötesinde onların cennet ümitleri de yoktu. Dolayısıyla yegâne ve mutlak kudret sahibi Tanrı, hiçbir amacı olmayan varlıkları acı çekmek için yaratmış olamazdı. Bu yüzden hayvanların acı çekmesi, görünüşte, zor bir teolojik problem olarak duruyordu. Zamanında yaygın olan bu düşünce ve evrimle ilgili fikirleri Darwin'in Tanrı'nın varlığı ile ilgili inancının sarsılmasında etkili olmuştur denilebilir.[101] Ayrıca bu teolojik problem onun teorisine

---

[98] Giovanni Boniolo-Gabriele De Anna (ed.), *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology,* Cambridge University Press, New York 2006, s. 4-5.
[99] Duralı, "Yüzyılımıza Damgasını Vuran Çağdaş Evrim Düşüncesinin Doğuşu", s. 113; İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı,* İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 61-89. Kutluer, Descartes'in düalist anlayışının doğayı ve insanı anlamadaki etkisine değindiği eserinde Avrupa dışındaki insanların, bitkilerin ve hayvanların duygu yoksunu oldukları gerekçesiyle akıl almaz deneylere tabi tutulduklarını anlatmaktadır. Bu daha önce de belirtildiği gibi Darwin'in de etkilendiği ve şikayet ettiği bir husustu. Kutluer'e göre bu uygulamaların gerisinde bilim-din, madde-ruh ikilemine düşülmesi vardır.
[100] Rachels, *Created From Animals*, s. 130.
[101] McGrath, *Dawkin's God, Genes, Memes,* Blackwell Publishing, USA 2005, s.72-73.

yapılan itirazların da sebeplerinden birini oluşturuyordu.[102] Darwin, Gray'a yazdığı 20 Mayıs 1860 tarihli mektubunda açıkça şaşkın olduğunu ifade etmiştir. Mektupta Darwin, başkalarının gördüğü gibi bir dizayn ve yararın kanıtını çevresinde göremediğini fakat ateist bir düşünceye de sahip olmadığını yazmıştır. Bununla birlikte o, evrenin mükemmelliğine özellikle insan tabiatına bakınca bütün bunları mantıksız, amaçsız bir gücün ürünü olarak görmekten de hoşlanmadığını belirtmiştir.[103]

Hayvanların acıyı hissetmedikleri yönündeki düşünce gibi onların laboratuarlarda canlı olarak kesilip incelenmesi veya nükleer silah yapımında bayılıncaya kadar elektrik şokuna maruz bırakılmaları da Darwin'i çok etkilemiştir. Hayvanların bunları hak etmediğini düşünen Darwin, hissiz oldukları gerekçesiyle hayvanlara acı çektirilmesini ve bunun da insanın daha iyi bir yaşam sürmesi için yapılmasını içine sindirememiştir.

Bu his ve düşüncelerle ahlâkı evrimin bir ürünü olarak ele alan Darwin, ahlâki varlığı tanımlarken geçmiş davranışlara ve onların nedenleri üzerinde düşünebilmeye vurgu yapmıştır. Ona göre, sosyal takdir arzusu, sempati, başkalarının duygularına ortak olma ve şefkat gibi duyguların da dâhil olduğu sosyal güdülerimiz tabiatımıza yerleşmiştir. Düşünür, bu davranışların temel karakterlerinin diğer sosyal hayvanlarda da büyük oranda bulunduğunu kabul etmiş ancak en yüksek seviyede zihni ve sosyal gelişme sağlamış hayvanlarda söz konusu davranışlarının nedenleri üzerinde düşünebilme kabiliyetinin bulunduğuna dair bir delilin olmadığını da itiraf etmiştir.[104] Darwin, ahlâki davranışların insan tabiatına yerleşmiş ahlâki içgüdülerin ürünü olduğunu ileri sürmüştür. Hayvanlarda da bulunduğuna inandığı bu güdülerin insan tabiatına yerleşmesi ise hayvanlardan itibaren nesilden nesile tevarüs yoluyla birikmesiyle olmuştur. Ona göre, hayvanlarda da bu ahlâk duygusunu ortaya çıkaracak içgüdüler vardır ve bu güdüler hayvanları faydalı sosyal davranışlara yönlendirmiş,

---

[102] Rachels, *Created From Animals*, s. 130-131.

[103] Darwin, "Letter to Asa Gray", 22 Mayıs 1860, Down Bromley Kent. http://www.darwinproject.ac.uk/entry-2814 (10.11.2011, 9.00). Darwin'in evrendeki dizayn ve teleoloji hakkındaki düşüncelerine dair bkz. James C. Livingston, "Darwin, Darwinism and Theology: Recent Studies", *Religious Studies Review*, c. 8, no. 2 (April 1982), s. 110.

[104] Corning, "Evolutionary Ethics an Idea", s. 50.

nesillerin geçmesiyle biriken bu güdüler sonucu ahlâki duygu ve davranışlar insanda görünür hale gelmiştir.[105]

Darwin'in buna dair örnekleri sosyal hayvanlar olarak tanımladığı inek, köpek ve at gibi hayvanların dünyasındandır. Ona göre, atların, köpeklerin vb. hayvanların kendi gruplarından ayrıldıkları zaman mutsuz oldukları ve bir araya geldiklerinde gösterdikleri karşılıklı sevgi herkes tarafından fark edilir. Davranışlarına dikkat edildiği takdirde bir köpeğin bir odada kendi türünden olmayan hayvanla yalnız bırakıldığı zaman barışçıl davrandığı, ancak kendi başına bırakılınca üzücü bir şekilde havladığı veya uluduğu görülecektir. Daha fazla gelişmiş ve daha sosyal hayvanların ise tehlike anında birbirlerini uyarmaları ve ortak savunma pozisyonu almaları karşılıklı yardımın en genel örneğidir. Sosyal hayvanlar,[106] birbirlerini severler ve çoğu durumda birbirlerinin acı ve mutluluklarını hissederler. Utah'daki bir tuz gölünde yaşlı ve kör bir pelikanın uzun süre arkadaşları tarafından beslenmesi; Hindistan ineklerinin kör olan arkadaşlarını beslemeleri çok nadir görülen davranışlar olmakla birlikte hayvanlarda da ahlâki olarak nitelendirilebilecek özel bir içgüdünün geliştiğini göstermektedir.[107] Aslında Darwin grup halinde yaşayan hayvanlarda görülen davranışların büyük oranda içgüdüye dayandığını kabul etmenin yanında bazı hayvanlarda görülen dikkat yeteneğinden hareketle onların zekâsının insan zekâsı seviyesinde olduğunu da ileri sürmüştür. Bazı hayvanlarda görülen ileri derecedeki taklit yeteneğini dikkat derecelerinin yüksekliğine bağlayan Darwin'e göre yaşı ilerlemiş hayvanların aynı tuzaklara yakalanmamasında içgüdünün yanısıra zekâ ve tecrübenin de etkisi vardır.[108]

Fakat Darwin ahlâki duygu ve davranışları daha çok sosyal içgüdülere bağlı olarak açıklamıştır, yani ahlâkın temelinde sosyal içgüdüler vardır. Düşünür bu şekilde sosyal içgüdülere daha fazla vurgu yaparak bu güdülere sahip hayvanların ahlâki varlık skalası içine dâhil olmasına imkân sağlamış, böylece sosyal içgüdülere sahip

105 Richards, "Darwin's Romantic Biology", s. 137.
106 Darwin, bazı hayvan türlerinin sosyal olduğunu düşünmüştür. Bu hayvan türlerini sosyal olarak nitelendirirken temel kriteri hem kendi türleri ile hem de farklı türlerle birlikte yaşamalarıdır. Bkz. Darwin, "The Origin of The Moral Sense", *Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford University Press, New York 1994, s. 45.
107 Darwin, "The Origin of The Moral Sense", *Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford University Press, New York 1994, s. 45-46.
108 Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 100-101.

hayvanlarda da ahlâki bir potansiyelin bulunabileceğini ima etmiştir. Ya da tersinden bakarsak sosyal hayvanlarda görülen sevgi, sempati duyrma, türü içinde mutlu olma ve sadakat gibi sosyal davranışların daha fazlasına sahip olduğu için insan da sosyal bir hayvandır ve bu yönüyle ahlâki bir varlıktır. Ayrıca, sosyal olması sebebiyle insanın beraber yaşadığı gruba sadık olma ve bu grubun liderine itaat etme eğilimini de atalarından tevarüs ettiği ileri sürülmüştür. Evrim teorisine göre, sosyal hayvanları kendi arkadaşlarına yardım etmeye sevkeden etken özel içgüdülerdir. İçgüdüleri harekete geçiren şey ise sevgi ve sempatidir. İnsana gelince, arkadaşlarına nasıl yardım edeceğini gösteren özel bir içgüdüsü olmasa da yardım etme eğilimine sahiptir. Bu eğilime yol gösteren ise gelişmiş zihni güçleri, akıl ve tecrübesidir. Ahlâki bakımdan insanı en fazla etkileyen şey, arkadaşlarının istekleri, takdirleri ve suçlamalarıdır.[109]

Sosyal hayvanlarda olduğu gibi insanı da zayıf ve hasta olanlara yardım etmeye sevkeden sempati duygusudur ve bu duygu içgüdüsel olarak insanda bulunmaktadır. Dolayısıyla hem insanda hem de sosyal hayvanlarda sosyalleşmeyi sağlayan içgüdüler ile bu içgüdülerin ürünü olan sosyal davranışların değer kazanması sempati duygusuna bağlıdır. Sempatiyle biçim kazanan sosyal içgüdüler, alışkanlık yoluyla pekiştirilir ve sosyal davranışları ortaya çıkarır. Bu alışkanlıklar öyle anlaşılıyor ki deneme yanılma ya da tecrübe sonucunda yerleşen duygu ve davranışlardır. Ona göre, alışkanlık yoluyla güçlü tutulan sosyal içgüdüler ve sosyal davranışlar, bireysel davranışlara rehber oldukları gibi toplumsal kurallara uyumu da kolaylaştırmaktadır.[110]

İnsanın ahlâk sahibi olmasının temel prensiplerinden biri olan sempati duygusunun evrim süreci içinde nasıl ortaya çıktığı önemli bir sorudur. Bir hayvan varolma mücadelesi verirken başkalarını düşünmeyi, onlarla duygusal yakınlığı nasıl sağlamıştır? Sonrasında ise alışkanlıklar vasıtasıyla sosyal içgüdülerden sosyal davranışların ortaya çıkması ve bunların da davranışlara rehberlik ettiğinin söylenmesi ayrı bir sorundur. İçgüdülerin ürünü davranışların rehberliği nasıl mümkün olmaktadır? Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi içgüdülerin ortaya çıkardığı davranışlara ahlâkilik yüklenemeyeceği açıktır. Ancak bir irade ortaya koyarak, bilerek ve isteyerek

---

[109] Darwin, “The Origin of The Moral Sense”, s. 48; Greene, *Darwin And The Modern World View,* Louisiana State University Press, USA 1981, s. 96-97.

[110] Darwin, *The Descent of Man,* s. 86-87; *İnsanın Türeyişi,* s. 132-137.

davranmaya ahlâk denilebilir. Sosyal içgüdülerin doğurduğu yardım etme veya sempati duyma duygusu hayvanların ahlâk sahibi olduklarına delil ve açıklama olamaz. Ayrıca hayvanlardaki yardım etme, sadık olma gibi davranış örnekleri, onları ahlâki olarak niteleyemeyeceğimiz kadar sınırlıdır. Üstelik bazı hayvanların sahibine yardım etmesi bir isteğe değil onların tabiatına bağlıdır. Çünkü isteme iradenin ürünüdür. Dolayısıyla köpek veya diğer hayvanların sadece yakın çevresindeki canlılara karşı gösterdikleri koruma ve yardım davranışlarının, bilinçli bir tercihten ziyade öğrenilmişliğin veya şartlanmışlığın sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Darwin de bunu destekler mahiyette şu sözleri söylemiştir:

> Sahibiyle karşılaşan bir köpek, yabancılarla karşılaşmasında yaptıklarının tersine, kulaklarını eğer, dilini dışarı sarkıtır, bedenini aşağı doğru kıvırır ve hatta yere uzanır ve kuyruğunu sağa sola sallayarak sevgi ve boyun eğme hislerini ifade eder. Bunlar istem ve bilinçten uzak bir ilkenin sonucudur.[111]

Sosyal içgüdülerin ahlâkın kaynağı olduğu düşüncesi günümüzde de dile getirilmektedir. Bu fikri benimseyenlere göre, Darwin etiğin sosyal içgüdülerden evrildiği iddiasında ve sosyal içgüdülerin insan olmayan atalardan miras alındığı konusunda haklıdır. Buna bağlı olarak etiğin kutsal bir kaynağı olduğu fikri artık bir kenara bırakılmalı ve böylece evrensel ahlâk değerlerine ulaşılmalıdır. Evrensel ahlâk değerleri ancak etiğin ortak insan mirasının bir parçası olduğuna inanılarak ve bütün insanların kabul edeceği genel geçer etik önermeler ve prensipler ortaya koyarak elde edilebilir.[112] Genelde sürekli değişmeye dayanan evrim sürecinin ortaya koyacağı ahlâk anlayışının da değişmeye dayalı olduğu ve bu sebeple evrensellikle çatıştığını ileri sürenler olmuş; ancak herşeye rağmen evrimci etiğe evrensel bir nitelik kazandırma çabalarından da uzak kalınmamıştır.

Nitekim evrimci etiğin evrenselliğe aykırı olmadığını düşünen isimlerden biri olan Paul Ekman, Darwin'in de evrenselliğe önem verdiğini ileri sürmüştür. Buna göre

---

[111] Darwin, *İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili,* çev. Orhan Tuncay, Gün Yayınları, İstanbul 2001, s. 89, 99.

[112] Peter Singer (ed.), *Ethics,* Oxford University Press, New York 1994, s. 6.

insanlarla hayvanların ortak bir atadan gelmeleri bütüncül, yani bütün türlerde görülen tutumların incelenmesi sonucu anlaşılabilecektir. Canlıların evrensel ifadeleri üzerine çalışmaları olan psikolog Ekman, evrim teorisinin evrenselliği yok sayamayacağını veya onunla çatışmasının mümkün olmadığını iddia etmiştir zira ona göre evrensellik evrim teorisinin yayılmasına da destek olmuştur.[113]

Buradan hareketle denilebilir ki Darwin'in evrimci ahlâkına göre ahlâki bir duygunun ve davranışın ortaya çıkması için iki kriter vardır. Bunlardan ilki, sosyal içgüdüler diğeri ise entelektüel kapasitedir. Hatta bazıları ahlâkın evrimini bilincin evrimine dayandırarak entelektüel kapasiteyi öne geçirmişlerdir.[114] Sosyal içgüdüler zekâ ile desteklenince, aynı zamanda teolojik bir ahlâki ilke de olan, "insanların nasıl davranmasını istiyorsan, sen de öyle davranmalısın" kuralı ortaya çıkmıştır.[115] Ancak bu en üst ahlâki ilkeye göre yaşamak, varolma mücadelesini yok eden bir anlayıştır. Belki de Darwin, ahlâki seviyede verilecek mücadelenin dışarıya yönelik değil içe dönük olduğuna inanmıştır. Yani tam bir ilerleme ile biyolojik varlığın ayakta kalması sağlandıktan sonra içsel/manevi varlığın ayakta kalması yönünde bir süreç devam etmiş/ediyor ve en ileri noktada "kendin için istediğini başkaları için de iste" ahlâki prensibi tüm hayatın akışını belirler hale gelmiştir.

Darwin, uzun süreli ve her zaman aktif olan sosyal içgüdülerin kısa süreli olan yani güçlü bir şekilde tatmin edildiği zaman sönen başka içgüdüleri açığa vurduğunu ileri sürmüştür. Bu tür içgüdülere açlık hissini örnek veren Darwin, geçici ve kısa süreli olan bu içgüdülerin güçlü etkiler bırakmadığını söylemiştir. Bundan sonra ise dil gücünün varlık sahasına çıktığı düşünülmüştür. Bu güç sayesinde toplumsal istekler ve kanaatler dile getirilmiş ve bu kanaatler de bireylerin davranışlarına rehberlik etmiştir. Söz konusu rehberlik, bireylerin toplumun iyiliğine olacak şekilde davranmasına

---

[113] Paul, Ekman, "Duygusal İfadeler Evrensel midir? Tartışmanın Kişisel Tarihi", *İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili,* içinde, s. 383.
[114] Paul Thompson, "Evolutionary Ethics: Its Origins And Contemporary Face", *Zygon,* c. 34, no. 3 (September 1999), s. 475.
[115] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 159.

yöneliktir. Son olarak soysal içgüdülerin sağlamlaştırılması için alışkanlıklar devreye girmiş, böylece bireyler toplumun istek ve kararlarına uymaya başlamıştır.[116]

Darwin'in yukarıda hayvanlar âlemindeki yardımlaşmaya dair verdiği örnekler, hayvanların ahlâki varlık şeklinde tanımlanmasına kadar gitmemiştir. Düşünür, kökleri hayvanlardan tevarüs edilmiş olsa bile onlardaki bu tür davranışları ahlâki kabul etmediğini, ahlâkın insani bir durum olduğunu belirterek[117] ahlâk ve vicdanın insanın ulaştığı en üst seviye olduğunu, insanla hayvan arasındaki en önemli ayırıcı vasfın da ahlâk olduğunu ileri sürmüştür. Yine Darwin, insanın hayvan atalarından birtakım ahlâki güdüler tevarüs ettiğini kabul etmekle birlikte ahlâkın sadece evrim geçirmiş insana özgü bir hal olduğunu da itiraf etmiştir. Ona göre, ahlâkın temeli vicdandadır ve gerek ahlâk duygusu gerekse vicdan insanın biyolojik tabiatının bir parçasıdır.[118]. İnsanda ahlâkın kritik edildiği merkez olan vicdan, ahlâk duygusunu oluşturan ve insanı diğer hayvanlardan ayıran en önemli unsurdur. Nitekim bir yazısında Darwin şöyle der:

> İnsan ile aşağı hayvanlar arasındaki en önemli farkın ahlâk duyusu ya da vicdan olduğunu ileri süren yazarların düşüncelerine tamamen katılıyorum. Maokintosh'un dediği gibi, ahlâk ve vicdan duygusu, insanın tüm davranışlarından haklı olarak daha yücedir, insanın bütün özelliklerinin en soylusudur. Ve bu duygu insanı gelecek nesiller için kendini feda etmeye götürür.[119]

---

116 Darwin, "The Origin of The Moral Sense", s. 44-45.
117 Darwin, age., s. 139-140.
118 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş,* Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 208-209. Darwin'in vicdan hakkındaki söyledikleri hem doğal ahlâkın hem de teolojik ahlâkın yaptığı tanımlarla büyük oranda aynıdır. Örneğin ahlâk felsefecisi Bertrand, bir eylemin ahlâki olup olmadığına karar veren yetinin vicdan olduğunu söylemektedir. Bu düşünce iyiyi kötüden ayırma yetkisinin de vicdanda olduğunu göstermektedir. Bilinci şahit, vicdanı ise hâkim olarak kabul eden düşünür, vicdanın akıl ile yönlendirilmesi gerektiğini belirtir. Daha fazla bilgi için bkz. Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi,* çev. Salih Zeki, Seba Yayınları, Ankara 1999, s.17. Vicdanla ilgili yapılan bir başka tanımda ise onun "ahlâki denetçi" olduğu ileri sürülmüştür. Daha çok İncil merkezli yapılan bu tanımda, vicdanın davranışlarımızın doğruluğu ve yanlışlığı hakkında uyarıcı bir rolü olduğuna vurgu yapılarak vicdan bir manada ahlâki akıl olarak kabul edilmiştir. Ancak ilk günahtan vicdan da etkilendiği için bugün tamamıyle güvenilir bir uyarıcı olarak düşünülemeyeceği de ifade edilmiştir. Vicdan-ahlâk ilişkisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Turgay Üçal-Derek Malcolm, *Ahlâk: Kutsal Kitap'a Göre Etik,* Babylon Kitaplığı, İstanbul 2003, s. 51.
119 Darwin, *The Descent of Man,* Digireads.com Publishing, Lawrance 2009, s. 84.

Darwin, taşıdıkları sosyal içgüdüler sebebiyle hayvanların ahlâki içdülere sahip olduklarını ileri sürmüş olsa da onlarla insan ahlâkı arasındaki en önemli farkın vicdan olduğunu vurgulamış, bu düşüncesiyle de ahlâki his ve anlayışın temelinde vicdanın bulunduğunu söyleyen ahlâk felsefecilerinin görüşlerine[120] yaklaşmıştır. Ve yine Darwin'in ahlâkı evrimsel bir süreç içinde açıklaması ile bazı ahlâk felsefecilerinin vicdanı doğal bir his olarak tanımlamaları da birbiriyle benzeşir. Vicdan sahibi olmanın eğitim ve kültür ile bir ilişkisi olmayıp, tabii bir duygu olduğu düşüncesi[121] vicdanın en basit seviyede de olsa hayvanlarda da bulunacağı iddiasını destekleyici mahiyettedir. Ancak evrimin en üst basamağında bulunduğu ileri sürülen akıl sahibi insanın sahip olduğu vicdani seviyenin en üst noktada olması beklenirken bir hayvanın tabiatı gereği sergilediği acımasız veya vicdana sığmayan bir davranışın daha kötülerinin bugün insanda da görünüyor olması, vicdanın ve ahlâkın temelini dolayısıyla evrim sürecini yeniden sorgulamayı zorunlu kılmaktadır.

Darwin, insanın ve hayvanların zor çevre şartlarına karşı ürettikleri çözümler veya bu şartlara uymak için geliştirdikleri yeteneklerde de ahlâkın ayırıcı özelliğinin görülebileceği fikrindedir. Ona göre, hayvanlar değişen çevre şartlarına uyum sağlamak ve böylece hayatta kalabilmek için kendilerini fiziki değişikliğe uğratırlar. Yeni düşmanlara karşı daha güçlü ve büyük adaleler, keskin dişler ve pençeler kazanmaları veya düşmandan kaçmak için bedence küçülmeleri gerekir. Fakat insanın yeni bir çevreye uyum sağlamak için geliştirdiği yetenekler çok farklıdır. Wallace ile bu konuda aynı fikirde olduklarını belirten Darwin, ahlâki ve zihinsel yetenekleri sonucu insanların kendilerini daha iyi koruduğunu, iyi korunmanın daha fazla çocuğun dünyaya gelmesine neden olduğunu ve böylece bireylerin hem niceliksel hem de niteliksel bakımdan daha fazla geliştiği inancındadır.[122] Burada ahlâk ile daha iyi korunma, daha fazla üreme arasında kurulan ilişkinin evrim teorisinin temel fikirleriyle uygunluğu gözden kaçmamalıdır. Hayatta kalmanın ve daha fazla yavru dünyaya getirmenin evrimin önemli iki unsuru olduğu ayrıca ahlâki iyi ile bu unsurların gerçekleşmesi arasında kurulan ilişki unutulmamalıdır.

---

[120] Lokman, Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş,* Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 13.
[121] Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi,* çev. Salih Zeki, sad. Hayrani Altıntaş, Seba Yayınları, Ankara 1999, s. 17.
[122] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 161.

Ancak Darwin'in vicdanın insana ait bir özellik olduğunu dile getirdiği yukarıdaki sözlerinde ince ve farklı bir ayrıntı da söz konusudur. Düşünür, insan ile aşağı seviyedeki hayvanlar arasındaki farkın ahlâk duygusu olduğunu söylemiştir. Bu sözlerden şöyle bir sonuç çıkarmak çok da zor değildir: Evrimin ileri basamaklarında daha gelişmiş hayvanlar ile insan arasındaki bu ahlâk farkı ortadan kalkabilir. Nitekim bu sonuç, Darwin'in hayvan ile insan türü arasında bir mahiyet farkı olmayıp derece farkı bulunduğuna inandığını ileri sürenlerin[123] ve insanı hayvandan ayıran dil gücüne ve alet yapma yeteneğine sahip olma gibi niteliklerin hayvanlar lehine ortadan kalktığına inananların görüşleriyle de uygunluk arzetmektedir.[124] Bu görüşü destekleyici mahiyetteki Darwin'in gözlemlerine bakılırsa hayvanlarla bizim sinir sistemimiz, davranışlarımız, acı çekmemiz ve bunu ifade edişimiz arasında çok küçük farklılıklar vardır. Çünkü biz bu ortak özellikleri aynı atalardan miras almışızdır. İnsanların çoğu ise hayvanlarla aralarındaki farkın çok büyük olduğunu düşünmektedir. Darwin'e göre insanın böyle düşünmesinin sebebi hayvanları köle veya hizmetçi olarak kullanma isteğidir. Dolayısıyla kendisine hizmetçilik eden varlıklar insanla denk kabul edilemezdi.[125] Bu düşüncede aklın ve beynin fonksiyonlarının birbirine karıştırıldığının söylenmesi herhalde yanlış olmayacaktır. Akıl ve his yeteneğinin birbirini, en azından aynı seviyede, zorunlu olarak gerektirmeyeceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Buna binaen hayvanların akıl sahibi olmaması his sahibi olmayacağı anlamına gelmez. Hissetme beyin fonksiyonları ve sinir sistemiyle alakalıdır; beyin ve sinir sistemi çalışan bütün canlılar acı, sevinç vs. duygular hissedebilir. Ancak akıl sahibi olan varlıklar bu hisleri üzerinde düşünebilir, bunları kontrol edebilir ve duygularının sebep ve sonuçlarına dair bir akıl yürütmede bulunabilir. Ayrıca yaptığı davranıştan duyduğu pişmanlık hissi de insanın sadece içgüdüleriyle hareket etmeyen ve en gelişmiş hayvanlardan farklı bir varlık olduğunun delilidir.[126]

Bundan dolayı Darwin, insanın en yüce özelliğinin ahlâk olduğunu belirtmiştir. Ahlâk duygusu, insan ile alakalı her durumun en üstünde yer alır ve buyurucu bir niteliği olan *ought to* (meli, malı) kelimesi ile ifade edilir. Ahlâk duygusunun insan

---

[123] James Seth, "The Evolution of Morality", *Mind*, c. 14, no. 53(January 1889), s. 28.
[124] Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, New York 2011, s. 64.
[125] Rachels, *Created From Animals*, s. 131, 132.
[126] Seth, agm., s. 29.

davranışlarının en soylusu olduğunu dile getiren düşünür, bu duygu ile insanın hiç tereddüt etmeksizin arkadaşları uğruna hayatını riske atabileceğini, hak veya vazife duygusu ile fedakârlıkta bulunabileceğini vurgulamıştır.[127] Onun ahlâk anlayışında vazife duygusunun önemli olduğu görülmektedir çünkü oTanrı fikrine sahip olunmasa bile ahlâki sorumluluğun insanı her zaman vazifesini yapmaya yönelttiğini söylemiştir.[128]

Ahlâki davranışlar sosyal içgüdülerden hareketle açıklandığı gibi ahlâki "iyi" ve "kötü" kavramları da bu içgüdülerin davranışa yansımalarının ürünü olarak kabul edilmiştir. Şöyle ki hayvanlardaki soysal içgüdülerin varlığını gösteren durumlar grup içinde yaşamak, cedlerine ve çocuklarına sevgi göstermek ve benzeri davranışlardır. Temelinde sosyal içgüdünün olduğu kabul edilen değerin ortaya çıkmasıyla ilgili olarak Darwin'in varsayımı şudur: Sosyal içgüdüler, bir hayvanı arkadaşlarıyla birlikte olmaktan dolayı memnun eder ve onlara karşı sempati duymasını sağlar. Zihinsel yetenek ve fonksiyonların oluşmasıyla geçmişe ait yaşananlar hatırlanır ve bu hatıralar doyumsuzluk ve ıstırap duygularını ortaya çıkarır. Geçmişin hatırlanması, tatmin edilmemiş içgüdülerin tekrar yaşanmasına ve böylece de ıstıraba yol açacaktır. Geçmişin hatırlanması ve bugünle kıyaslamalar yapılması sonucu beyin bireylere bir dürtüyü takip etmesi için komut verecek, bireyin beynin komutları yönünde davranması iyi, diğeri ise kötü olacaktır.[129]

Darwin'e göre, iyi-kötü gibi yargıların oluşmasında beyin fonksiyonlarının daha fazla gelişmesinin de önemli bir rolü vardır. Bu ise şu anlama gelir, hayvanların ahlâki duygu ve bilince sahip olabilmeleri beyinlerinin insan beyni kadar gelişmesine bağlıdır. Ancak bu sözlerle Darwin, hayvanın insan gibi ahlâki bir varlık olacağını kastetmez.[130] Buna göre beynin verdiği komutlar doğrultusunda bizim yöneldiğimiz davranış iyi/doğru, vazgeçilen ise kötü/yanlış olmaktadır. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere evrimci ahlâkta iyi ve kötü duygusunu ortaya çıkaran sadece beynin komutları değildir. Darwin beynin gelişmesi ve fonksiyonlarının yanında sosyal

---

[127] Darwin, "The Origin of The Moral Sense", s. 44.
[128] Darwin, "Letter To N. D. Doedes", 2 Nisan 1873; Himmelfarb, *Victorian Minds,* s. 290.
[129] Darwin, agm., s. 45.
[130] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 123, 124.

içgüdüleri de ahlâk duygusunun ortaya çıkmasına ekleyerek ahlâkı mekanik bir olgu olmaktan çıkarıp ona sosyallik kazandırmıştır. Bu görüşü, ahlâki bazı davranışların sadece sosyal hayvanlar arasında görüldüğüne dair düşüncesini destekleyici mahiyettedir. Ayrıca ilk önce biyolojik evrimin tamamlanması ve bilincin temayüz etmesi sonra ise sosyal bir varlık olmaya doğru evrilme ahlâkı ortaya çıkarmıştır. Ahlâk sosyal hayatı gerektirdiği için bilincin varlığıyla birlikte onun kullanılacağı bir sosyal hayatın olması da gerekmektedir.

Evrimci etikte iradenin olup olmadığı veya iradenin olmadığı bir etik anlayışın ahlâki bir vasfının olup olamayacağı sorunu, evrim sürecinin temelinde yer alan doğal seleksiyonu akla getirmektedir. Doğal seleksiyon denilince de rastlantılara göre işleyen ve dolayısıyla belli bir yönü olmayan merhametsiz kanunlar akla gelmektedir.[131] Rastlantıların olması ve yönünün belli olmaması bu mekanizmanın bir amaç barındırmadığını göstermektedir. Yani hayvanla insanı ayıran en önemli ve en yüce vasıf olan ahlâkın, rastlantılar sonucu bu en üst makama yerleşmiş olduğu bir manada söylenmiş olmaktadır. Ancak doğal seleksiyonun ortaya çıkardığı ahlâk sahibi insan, evrimin bir yönü olduğu ve bir hedef doğrultusunda işlediği düşüncesine de yol açabilir. Nitekim Darwin'in aşağıdaki doğal seleksiyon tanımı bu görüşü destekler gözükmektedir:

> İnsana ve diğer canlılara faydalı değişmeler, birbirini izleyen nesiller boyunca meydana gelmiş ise başkalarından daha üstün avantaja sahip bireylerin hayatta kalmak ve kendi türlerini korumak için en iyi şansa sahip olduklarından şüphe edebilir miyiz? Ayrıca çok az da olsa zarar veren herhangi bir değişmenin ise kesinlikle yok olduğundan emin olmalıyız. Elverişli bireysel farklılık ve değişmeler korunurken zararlı olanların yok olmasına ben Doğal Seleksiyon veya En Uygun Olanın Hayatta Kalması(Survival of the Fittest) diyorum. Ancak ne yararı ne de zararı olan değişmelere doğal seleksiyonun bir etkisi yoktur. (Nötr olan)

[131] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 59.

> bu değişmeler, bir tür içinde gördüğümüz çeşitliliklere neden olan değişken bir unsuru geride bırakmıştır.[132]

Doğal seleksiyon, Darwin'in nazarında belirleyici bir güç olarak kabul edilmekle birlikte bu konuda bazı tereddütlere de sahipti.[133] *The Origin'*de "Var olan karmaşık bir organın sayısız, ardışık, küçük modifikasyonlar neticesinde ortaya çıkamayacağı ispatlanırsa, benim teorim kesinlikle çökecektir."[134] sözleriyle bir taraftan teorisinin dayandığı temelle ilgili şüphelerini dile getirirken, diğer taraftan "bunun böyle olmayacağını ortaya koyabilirim" demiştir. Darwin'in doğal seçilim hakkındaki şüphelerini şu sözleri çok iyi anlatmaktadır:

> Değişik mesafelere göre çeşit çeşit ışık miktarlarını anında ayarlayışındaki, renklerde ve küresel şekillerde ortaya çıkan sapmaları düzeltişindeki eşsiz kabiliyetiyle gözün, doğal seleksiyon aracılığıyla biçimlenmiş olabileceğini sanmanın saçmalamanın had safhası olduğunu itiraf etmeliyim.[135]

Bu cümleler, Darwin'in kendi iç dünyasındaki tutarsızlıkları gösterdiği gibi insanın ve onun sahip olduğu yeteneklerin, doğal seçilimin ürünü olduğu hususunda ciddi şüphelerinin bulunduğuna kanıt olması bakımından da önemlidir. Bu sözleriyle Darwin, doğal seleksiyonun canlıya ait pek çok durumu açıklamada başarısız olacağını ve ortaya çıkan problemleri çözemeyeceğini bir bakıma itiraf etmiş olmaktadır. Buradan şöyle bir sonuç çıkarılması herhalde zorlama bir yorum olmayacaktır: Yapısı ve işleyişi bilinen bir organın doğal seleksiyonla ortaya çıkmasının imkânı saçmalık ise ahlâk gibi daha kompleks duygu veya melekenin, doğal seleksiyon sonucu ortaya çıktığını iddia etmek saçmalık ötesi olacaktır. Ancak Darwin bir başka yerde "Kendi başım hakkı için yemin ederim, doğal seleksiyonda en ince yapıyı oluşturmak için –eğer bu yapı derece

---

[132] Darwin, *The Origin of Species*, s. 52.
[133] F. Darwin, *Charles Darwin, Yaşamı ve Mektupları,* s. 278.
[134] Darwin, *The Origin of Species*, s. 124.
[135] Darwin, age., s. 122

derece oluşabiliyorsa- hiçbir güçlük göremiyorum."[136] sözleriyle doğal seleksiyonun en kompleks yapıları dahi kolayca meydana getirdiğini ifade etmiştir.

Kalıtım, çeşitlenme ve kimilerine göre hayatta kalma yarışı kimilerine göre doğal seleksiyon[137] olmak üzere üç temel prensibe dayanan Darwin'in evrim anlayışında rastlantı ile zorunluluğun iç içe geçtiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çeşitliliğin ortaya çıkmasında tamamen tesadüfler hâkim iken evrimin işleyişinde doğal seleksiyonun zorunlu görülmesi ve ona yaratıcı bir rol verilmesi; ebeveynlerin elde ettikleri özellikleri yavrularına aktarmalarının zorunlu görülmesi teorinin determinist özelliğini göstermektedir. Yine doğal seleksiyonun yararlı olan özellikleri seçip zararlı olanları elemesi ve böylece sürekli ilerleyen bir hareketin olması bu sürecin tesadüflerden uzak determinist yapısına işaret etmektedir.[138]

Nitekim Darwin'in doğal seleksiyon hakkındaki şu tanımı da bu düşünceyi destekleyici mahiyettedir: Doğal seleksiyon "Değişime uğrayan bireyin hayatına en ufak faydası olan ya da avantaj sağlayan en ufak değişimin korunması ve kalıtım yoluyla miras alınması yönündeki eğilimdir."[139] Tanımdan anlaşılan, doğal seleksiyonun rastlantıların hüküm sürdüğü bir fonksiyon olmayıp bireylerin faydasına olacak özelliklerin ortaya çıkması yönünde hareket eden bir işleyiş olduğudur. Sürekli fayda elde edilmesini sağlayan bir hareket ise ilerleyici özelliğe sahiptir. Bu tanım ve yorum evrimci ahlâkın temellendirilebilmesi için önemli bir dayanak olmuştur. Çünkü Darwin'de ahlâki iyinin temelinde biyolojik iyi/fayda yatmaktadır. Biyolojik evrim sürecinde bireylerin/hayvanların biyolojik gelişimine katkı sağlayan, onların hayata tutunmasına yardım eden şeyler zamanla ahlâki iyi olarak kabul görmüştür. Sürekli yapılarak faydalı olduğu tecrübe edilen davranışlar kalıtım yoluyla ahlâki içgüdüleri

---

[136] F. Darwin, age., s. 276.
[137] Thompson, "Evolutionary Ethics", s. 475.
[138] John Teehan, *In The Name of God: The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence*, Wiley-Blackwell, Singapore 2010, s. 9, 10.
[139] Darwin, "Letter To Asa Gray", 29 Kasım 1857. http://www.darwinproject.ac.uk/entry-2176 (10.11.2011, 9.00)

ortaya çıkarmıştır. Böylece Darwin biyolojik iyi ile ahlâki iyi kavram ve anlayışlarını bir araya getirmiş, onlar arasında büyük bir benzerlik kurmuştur.[140]

Yukarıdaki paragraflarda doğal seleksiyonun birey için faydalı özellikleri koruyucu fonksiyonu Darwin'de ilerlemeci bir evrim anlayışının olduğu düşüncesini doğurmaktadır. Paradigma başlığı altında da değindiğimiz gibi, Darwin'in evrim anlayışında ilerlemeden ziyade değişime vurgu yaptığı bazı düşünürler tarafından ileri sürülmüştü. Nitekim Darwin'in şu sözleri bunu doğrular niteliktedir: "Doğal seçilim ya da en güçlülerin yaşamını sürdürmesi, ilerleyici gelişmeyi içermek zorunda değildir. Doğal seçilim, yalnızca, karmaşık yaşam ilişkilerinde bir yaratığa yararlı olan değişimleri kullanır." Düşünür bu sözlerle yararlı olan değişimlerin kullanılmasının olumlu sonuçlarını bir tarafa bırakır ve "doğal seçilim ilerleyici gelişmeyi içermek zorunda değildir" der.[141] Fakat bir başka yazısında da bir canlıda ömrü boyunca meydana gelen değişikliklerin birikmesinin onun çevresine uyumunu kolaylaştıracağını ve bunun bir gelişme olduğunu ve bu gelişmenin tedrici bir ilerlemeye yol açacağını yazar.[142] Her ne kadar "doğal seçilim ilerleyici gelişmeyi içermek zorunda değildir" denilmiş olsa da bu ifadelerde de bir ilerleme vurgusu vardır. Çünkü bireyler için yararlı değişimlerin doğal seleksiyon tarafından kullanılması ilerlemeye yol açacaktır. Darwin bunun zorunlu olmadığını söyleyerek belki de doğal seleksiyon vasıtasıyla devam eden evrim süreci içindeki olumsuz durumları temellendirmeye çalışmıştır.

Değişmenin mücadele etmekle sağlanacağını ileri süren Darwin, doğal seleksiyon yoluyla kendilerine en yüksek derecede zekâ, cesaret, disiplin, başkalarını anlama ve sadakat duygusu verilen grupların rekabete dayanan bir avantaj elde edeceklerini ve böylece bir gelişme meydana geleceğini şu sözlerle ifade etmiştir:

> "Bencil ve kavgacı insanlar bir araya gelemezler ve birlik olmayınca hiçbir şey başarılamaz. Zekâ, cesaret, disiplin, sadakat gibi nitelikler bakımından zengin bir kabile yayılır ve diğerlerine galip olur;

---

[140] Richards, *Darwin And The Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior,* The University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 115.

[141] Darwin, *Darwin Kuramı, Seçme Yazılar-Eleştiriler,* çev. Cem Taylan, Pan Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 106-107, 140.

[142] Darwin, age., s. 139.

ancak zamanla, bütün geçmiş tarihin gözden geçirilmesi sonucu, daha yüksek oranda bu kabiliyetlerin verildiği gruplar tarafından mağlup edilir. Böylece sosyal ve ahlâki nitelikler yavaş yavaş ilerler ve dünyaya yayılır."[143]

Gelişmeye dayanan bu anlayışın bir sonucu olarak Darwin, doğal seleksiyon vasıtasıyla ortaya çıkan bireylerin sürekli gelişerek çevrelerine daha iyi uyum sağladıklarını ve böylece daha güçlü bir yapı kazandıklarını düşünmüş, fakat gelişmeye bir üst sınır tayin etmemiştir. Buna dair mektuplarında şöyle demiştir:

"Doğal seleksiyonla ve 'ilerleme' ile çeliştiğiniz zaman, doğal seleksiyonunun her adımında türlerde ve onların hayat şartlarında ilerleme olduğunu göremezsiniz. İlerleme her bir formun kendi işlevlerine mükemmel bir şekilde uyan birçok uzuv veya organ oluşturmasını içerir. Her bir tür ilerlerken, formların sayısı artarken, diğer formlar için de hayatın organik şartları karmaşık hale gelecek ve onların da ilerlemesi bir zorunluluk oluşturacaktır, gelişmedikleri takdirde ise yok olacaklardır. Ben bu gelişme sürecinin herhangi bir sınırını göremiyorum, sınırsız olduğunu düşünüyorum."[144]

Darwin, yukarıda gelişmenin sınırsızlığından bahsederken bir başka eserinde de şunları yazmıştır:

Ev köpekleri, kurt ve çakallardan türemişlerdir. Onlardan daha fazla hilekâr olmadıkları ve dikkat ve şüphelerinden çok şey kaybettikleri halde atalarının bir kısım moral yeteneklerini örneğin içten bağlılık, güven, yaratılış ve muhtemelen genel zekâlarını daha fazla geliştirmişlerdir.[145]

Darwin'in bu iki düşüncesi arasında şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: Sınırsız olan bir gelişmede önceki türün kabiliyetleri kullanılmasa bile devam ettirilerek

[143] Darwin, *The Descent Of Man,* s. 113.
[144] F. Darwin(ed.), *Life And Letters Of Charles Darwin,* c. I, s. 531.
[145] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 101-102.

öncekilerle birlikte ortama uygun yeni özelliklerin kazanılması gerekir. Yani zaman içinde birikerek artan özelliklere yenilerinin eklenmesi gerekir. Gelişme veya ilerlemenin kriteri, kullanılmayan bazı özelliklerin yitirilip sadece yeni ortama uygun yeni özelliklerin kazanılması olamaz. Çünkü bu özellikler bir başka ortamda tamamen değerini yitirecek ve belki de eski özelliklerin kullanılmasını gerektirecek şartlar oluşacaktır. Ayrıca bazı şartlarda yardımseverlik duyguları ilerlemeyi sağlarken başka şartlarda bencil duygular ilerlemeye neden olacaksa bu durumda yardımseverlik, iyilik gibi ahlâki ilkeler de şartlara göre değer kazanacak veya yitirecektir. Bu durum da ahlâki değerlerin sürekli değişmesine yol açacaktır. Bu ise şu anlama gelir, çevresel şartlar değiştikçe uyum için zorunlu özellikler değişeceği için bu uyumu mümkün kılan davranışlar yani ahlâk da değişecek ve yeni problemlerin doğmasına yol açacaktır.[146]

Doğal seleksiyonun rastlantılara göre hareket ettiği, evrimin değişmeyi içerdiği ve bundan dolayı ilerleyici bir yönü olmadığı söylenmiş olsa da Darwin, ahlâkın amacını "en yüksek mutluluk ilkesine sahip olmak" olarak belirlemekle evrim sürecine ilerleyici bir yön tayin etmiştir. Bütün bireyler en yüksek mutluluğu elde etmek için bir mücadele vereceğine göre, davranışları yöneten ilkenin bu olması gerekir. Daha önce sosyal içgüdüleri bütün davranışların temeline yerleştiren düşünür, mutluluk ile sosyal içgüdülerin ortaya çıkardığı bencillik duygusunu sentezleyerek etiğinin amacını mutluluk olarak göstermiştir. Her hayvan kendi içgüdülerini izleyerek mutlu olacak, içgüdülerinden uzak kaldığı ölçüde de mutsuz olacağı için içgüdülerin takip edilerek en yüksek mutluluk gayesine ulaşılması evrimci etiğin amacı olmaktadır.[147] Burada Spencer'in fayda tanımının bir benzerini bulabiliriz.

Darwin "en yüksek mutluluk" ilkesini evrimci ahlâkın amacı olarak gösterirken Darwinizmin ahlâkın ortaya çıkışı ve insanın nasıl ahlâki bir birey olduğu konusunda söyleyeceği bir sözü olamayacağını ileri sürenler olmuştur. Buna göre, Darwinizmin problemi yaşayan canlıların yeni özelliklerinin veya yeni içgüdüsel davranışların nasıl ortaya çıktığı konusunda hiçbir şey söyleyememesidir. Yine bu canlıların doğal seçilim ile nasıl korunup değiştirilebildiği de önemli bir sorun olarak durmaktadır. Reilly Darwinizmin yanlış olmadığını ancak orijinimiz hakkında son cevabı veremeyeceğini

---

[146] J. B. Bury, *The Idea of Progress*, The Echo Library, Fairford 2010, s. 195.
[147] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 151.

düşünür. Nitekim bugün Neo-Darwinciler rastgele değişikliğe dayalı bir evren ve canlı açıklamasının hayatın başlangıcını açıklamakta yetersiz olduğunun farkındadırlar.[148] Gould'un doğal seleksiyonun organizmaları mükemmel değil, hayatta kalmaları için kafi oranda iyi yapacağını ileri sürmesi de bununla ilgilidir.

Doğal seleksiyonun rastlantı ve zorunluluğu bir arada bulundurduğuna dikkat çekenlerden biri evrim üzerine çalışmaları olan Francisco Ayala'dır. Ayala, doğal seleksiyonun yaratıcılığını, rastlantı ve zorunluluk arasındaki farklı bir etkileşime dayandırır. Düşünür, doğal seleksiyonun tamamen rastlantılardan oluşan bir süreç olduğuna karşı çıkar ve rastlantının evrimsel sürecin tamamlayıcı bir parçası ve daha çok mutasyonların meydana gelmesinde etkili olduğuna inanır. Ona göre, doğal seleksiyon bir rastlantılar süreci olmayıp tamamen doğal ve faydalı özellikleri seçen bir süreçtir. Ayala, canlıların davranışlarının açıklanabilmesi için teleolojik yaklaşımların zorunlu olduğunu düşünmektedir. Teleolojiyi bir amaca yönelik davranışta bulunmak olarak tanımlayan Ayala'nın düşüncesinde, teleolojik yaklaşım gerekli görülmekle birlikte, israflarla zulümlerle dolu olan dünya ile bilinçli bir tasarımcının varlığı birbiriyle zıt kabul edilmektedir. O, doğal seleksiyonun canlıların çevrelerine uyum sağlamalarını geliştiren ve uyumu destekleyen bir süreç olduğunu; evrimsel değişme ve çeşitlenmeyi ortaya çıkaran doğal seleksiyonun bu süreçteki desteğinin doğrudan olmayıp onun ürünleri yoluyla olduğunu söylemektedir.[149] Onun düşünceleri, doğal seleksiyonun sanki bir amaç doğrultusunda işlediği düşüncesine bizi götürmektedir. Düşünürün doğal seleksiyonun rastlantılardan ibaret olmadığına bilakis faydalı özellikleri seçen bir süreç olduğuna dair fikirleri bilinçli bir sürecin varlığını çağrıştırmaktadır. Ayala ahlâkın temellendirilebilmesi için bir gayenin olmasını zorunlu gördüğünden ve dünyadaki kötülüklerle bir Tanrı'nın varlığını birbiriyle çelişkili

---

[148] John, J. Reilly, "After Darwin", *First Thing Magazine*, June/July 1995, s. 15.

[149] Ayala, "Design without Designer", s. 56, 59, 64, 65. Ayala, doğal seleksiyonun yaratıcılığının klasik Hıristiyan teolojisindeki gibi yoktan varetme şeklinde anlaşılmasının doğru olmayacağını, çünkü bu sürecin daha çok bir ressamın resim yapmasına benzediğini ifade etmektedir. Doğal seleksiyonun rastgele değişmeler olarak tanımlanmasına da karşı çıkan Ayala, onun rastlantılarla örülü bir süreç olmadığını, seçici ve uygun durumları toplayan ve böylece yeni popülasyonlar ortaya çıkaran bir süreç olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Ayala, "Design without Designer", s. 60-61. Doğal seleksiyon için ayrıca bkz. Bruce H. Weber ve David J. Depew, "Darwinism, Design, and Complex Systems Dynamics", *Debating Design From Darwin To DNA,* ed. William A.Dembski ve Michael Ruse, Cambridge University Press, New York 2004, s. 173-186.

bulduğundan dolayı onun doğal seleksiyona bir amaç verdiği ve böylece de Tanrı yerine doğal seleksiyonu geçirmiş olduğu söylenebilir.

Doğal seleksiyona amaç yükleyen bir başka düşünür de Corning'dir. Corning'e göre birbirini öldürme yarışını savunan bir kişi olarak tasvir edilmesine rağmen Darwin, gerçekte bizim sosyal ve ahlâki güçlerimizi en yüksek konuma yerleştirmiştir. Ahlâki tabiat ise insan türünün başarısına büyük katkı sağlayan bir unsurdur.[150]

Doğal seleksiyonla bir amaç fikrini bir araya getiren bu isimler yanında böyle bir şeyin imkânsız olduğunu düşünenler de vardır. Doğal seleksiyonun teleolojik bir fonksiyonu olduğuna karşı çıkan isimlerden biri olan Addison Gulick, doğal seleksiyon iddiası ile evrende teleolojik bir işleyişin olduğuna dair inancın geri plana itildiğini söylemektedir. Gulick'e göre doğal seleksiyon kavramı Darwin'in ileri sürdüğü anlam örgüsü içinde ortaya konmadan önce, evrende bir amaç olduğu fikri önemliydi ancak bu önem doğal seleksiyon düşüncesiyle birlikte değerini yitirmiştir.[151] Ahlâkın özünde bir amaç barındırdığı düşüncesinden hareket edilirse, evrimci ahlâkın da bir amaç taşıdığı söylenebilir ki yukarıda Darwin'in bu amacı "en yüksek mutluluk" olarak belirlediğini söylemiştik. Ancak sorun bu en yüksek mutluluğun hangi vasıtalarla elde edileceği ve en yüksek mutluluğu sağlayacak en yüksek amacın ne olduğudur. Evrimci etikte bu en yüksek mutluluğu sağlayacak en yüksek amacın ise içgüdülerin yönlendirdiğini ve büyük oranda bireyin faydasına yönelik amaçlar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[152]

Darwin "en yüksek mutluluk" ilkesini evrimci ahlâkın amacı olarak gösterirken Darwinizmin ahlâkın ortaya çıkışı ve insanın nasıl ahlâki bir birey olduğu konusunda söyleyeceği bir sözü olamayacağını ileri sürenler olmuştur. Buna göre, Darwinizmin problemi yaşayan canlıların yeni özelliklerinin veya yeni içgüdüsel davranışların nasıl

---

150 Corning, "Evolutionary Ethics", s. 50.

151 Addison Gulick, "A Biological Prologue for Human Values", *BioScience*, c. 18, no. 12 (Aralık 1968), s. 1109.

152 Darwin'in "en yüksek mutluluk" olarak ahlâkı tanımlaması ve bu mutluluğa ulaştıran amacın ise bireyin faydasına olan yani ona yarar sağlayan şeyler olduğunu söylemesi yaşadığı dönem ve coğrafyadaki hâkim ahlâk anlayışının bir yansımadır. Darwin'den önce Bentham'ın başını çektiği yararcı ahlâk öğretisine göre, ahlâkın kemâl noktası en fazla sayıda insana en yüksek oranda yarar sağlamaktır. Dolayısıyla Darwin'in ahlâk tanımında ve belirlediği amaçta yararcı ahlâk felsefesinin tesiri açıkça görülmektedir. Bentham'ın yararcı ahlâk felsefesi hakkında bkz. Harun Anay, "Jeremy Bentham'ın Etkisi ve Yararcılığın Çağdaş Arap Düşüncesine Girişi", *Osmanlı Araştırmaları,* 2011, sy. 37, s. 99.

ortaya çıktığı konusunda hiçbir şey söyleyememesidir. Yine bu canlıların doğal seçilim ile nasıl korunup değiştirilebildiği de önemli bir sorun olarak durmaktadır. Reilly Darwinizmin yanlış olmadığını ancak orijinimiz hakkında son cevabı veremeyeceğini düşünür. Nitekim bugün Neo-Darwinciler rastgele değişikliğe dayalı bir evren ve canlı açıklamasının hayatın başlangıcını açıklamada yetersiz olduğunun farkındadırlar.[153] Gould'un doğal seleksiyonun organizmaları mükemmel değil, hayatta kalmaları için kafi oranda iyi yapacağını ileri sürmesi de bununla ilgilidir.

Buraya kadar anlatılanlardan Darwin'in ahlâka yaklaşımının bir yönüyle çok mekanik olduğu bir yönüyle de sosyal içgüdülerin ürünü olarak oldukça sosyal duygu ve davranışlar bütünü olduğu dikkati çekmektedir. Yine o bir taraftan ahlâkın sadece insana has vicdani ve ayırıcı bir unsur olduğunu dile getirirken diğer taraftan ahlâkı beynin ve zekânın gelişmesiyle ilişkilendirerek gelişmiş beyin ve zekâya sahip bir hayvanın da ahlâklı davranabileceğini ileri sürmüştür. Ayrıca onun evrim sürecini nasıl tanımladığı da ahlâka dair düşüncesini anlamayı güçleştirmektedir. Yani evrimin ilerleyen mi yoksa sürekli değişen bir süreç mi olduğu evrimci ahlâkın anlaşılması için önemli iken bir taraftan ilerlemenin zorunluluk olmadığını belirtip diğer taraftan ilerlemeyi çağrıştıran ifadeleri onun ahlâk hakkındaki fikirlerine dair sonuca ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Bunlar ise onun özellikle ahlâk sözkonusu olduğunda büyük bir ikilem içinde olduğunu bize göstermektedir. Bilinç ve iradenin asla gözardı edilemeyeceği bir duygu ve davranış halinin rastlantılarla yönünü bulan bir sürece dayandırılmasının imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Bunlarla birlikte ve sonuç itibariyle onun ahlâk anlayışının temel fikirleri şöyle özetlenebilir:

1-Sosyal içgüdüler ahlâkı ortaya çıkaran temel unsurlardır.

2-Sosyal içgüdüler ise zihnin evriminin ürünüdür.

3-Dilin gelişmesi, toplumsal ortak kanaatleri ortaya çıkarmış ve toplumsal onay gören ve dışlanan davranışlar karşılıklı sempati düşüncesinin gelişmesine yol açmıştır.

[153] Reilly, "After Darwin", s. 15.

4- Alışkanlıkların biçim kazanması, ahlâkın evriminde yardım ve teşvik edici bir rol oynamıştır.[154]

III- Evrim Teorisinin Ahlâki Ve İdeolojik Yansımaları

Evrim teorisinin genelde canlıların özelde ise insanın kökeniyle ilgilenmesi ve buna dair açıklama getirmiş olması, insana "insan olma" özelliği kazandıran ahlâkı da problem alanına çekmiştir. Teorinin kabul edilmesi ise onun felsefi sonuçlarının kabulünü de beraberinde getirmiştir.[155] Bugün evrim teorisinin etik üzerinde hiçbir etkisi olmadığını[156] veya küçük bir etkisi olduğunu düşünenler[157] olsa da teorinin başta varlık düşüncesi olmak üzere din, ahlâk, tarih, ekonomi, psikoloji vs. gibi pek çok alan üzerinde hâlâ önemli etkileri olduğu rahatlıkla söylenebilir.[158] Bu düşünceyi, Darwinizmin hâlâ oldukça güçlü ve canlı bir şekilde varlığını sürdürdüğünü söyleyenler de desteklemektedirler.[159] Daha önce de söylenildiği gibi teorinin etkilediği ve önemli fikri değişimlere neden olduğu alanları temel iki başlık altında toplamak mümkündür. Bunların ilki, varlık hakkındaki fikri değişim, ikincisi ise ahlâk alanında meydana gelen değişim ve dönüşümlerdir. Değerlerin özneden bağımsız bir varlıkları olmadığı dolayısıyla varlık ve ahlâk birbiriyle çok yakından ilişkili oldukları[160] için birindeki kavramsal değişimin diğerini doğrudan etkilemesi kaçınılmazdır. Buradan hareketle evrim teorisinin oluşturduğu yeni varlık tasavvuru sonucu varlığın en önemli yönü olan ahlâk alanında da küçümsenemeyecek değişimler meydana geldiği söylenebilir. Dolayısıyla Darwinizm ile insanın yaşama ve dünyaya bakışının değişmesi onun ahlâk anlayışını da önemli ölçüde etkilemiş,[161] hatta bu teori bir dünya görüşü olarak

---

[154] Bradie, *The Secret Chain,* s. 59.
[155] Matthew H. Nitecki (ed.), "Problematic Worldviews of Evolutionary Ethics", *Evolutionary Ethics,* State University of NewYork Press, New York 1993, s. 4.
[156] Bradie, age., s. 59, 144, 160.
[157] Sideris, *Environmental Ethics,* s. 1.
[158] Alexander Sandow, "Social Factors In The Origin Of Darwinism", *The Quarterly Review of Biology,* c. 13, no. 3 (September 1938), s. 315; Greene, *Darwin And The Modern World View,* s. 3, 4, 5; Nitecki, "Problematic Worldviews of Evolutionary Ethics", s. 4.
[159] Greene, *Science, Ideology, and World View,* s. 8; Caruana (ed.), *Darwin and Catholicism,* s. 1-2.
[160] Doğan Özlem, *Etik–Ahlâk Felsefesi,* Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 172.
[161] Russell, *The İmpact Of Science On Society,* Routledge, New York 1998, s. 26. Darwin'in ortaya koyduğu teori ile sosyal hayatta meydana getirdiği değişmeler ve yenilikler hakkında bkz. David Lane,

nitelendirilir hale gelmiştir.[162] Ancak bunun tersini düşünenler de olmuş ve Darwinizmin ahlâk üzerinde ne olumlu ne de olumsuz bir etkisi olmadığı ileri sürülmüştür. Nitekim "Darwinizm, ne ahlâkı boş vermede ne de ona yeni bir hareket kazandırmada başarılı olamadı"[163] denilerek evrim teorisinin ahlâk alanında hiçbir fonksiyonu olmadığı iddia edilmiştir. Ancak bu sözler, Victoria döneminde yetişmiş ve modern dönemi etkileyen entelektüel kahramanlar arasında Darwin'nin de sayılması ile bir çelişki olarak görülebilir. Çünkü entelektüel bakımdan önemli bir ismin düşünce dünyası üzerindeki etkisinden ahlâkın da nasibini alması kadar tabii bir şey olamaz.

"Evrim, zamanımızın yaratılış mitidir. Bize orijinimizi anlatmakla ne olduğumuz hakkındaki görüşlerimizi biçimlendirir. Evrim sadece düşüncemizi değil, duygularımızı ve hareketlerimizi de etkiler."[164] diyen Mary Midgley, evrim teorisinin etki alanını çok güzel anlatmaktadır. Evrim teorisinin etki ve nüfuz ağı o kadar genişletildi ki artık o bir yaratılış biçimi veya yaratılışın bizzat kendisi olarak algılanır hale gelmiştir. Ancak evrimin bir yaratılış biçimi olarak kabul edilmesinin onu teoloji ile karşı karşıya bırakmadığı ve bugün evrimsel Budism, evrimsel Hıristiyanlık, evrimsel İslam vs. gibi her bir dinin evrimsel perspektiften yeniden algılandığı iddia edilmiştir. Bunun sebebi de "Evrim dini eksiltmez, bilakis onun anlam ve evrensel değerini genişletir." fikrinin dindarlar tarafından kabul edilmeye başlanmasıdır.[165] Bu düşünce, dinin kendine özgü değer ve anlamının ancak evrimle anlaşılabileceğini, evrimsel bir perspektif olmaksızın dinin gerçek değerinin ortaya çıkamayacağını veya bu perspektiften bakmayanların dini anlayamadığını, bir anlamda, ifade etmektedir. Buradan hareketle ilk önce evrim teorisinin varlık tasavvuru üzerinde kısaca durduktan

---

Sander van der Leeuw vd., *Complexity Perspectives in Innovation and Social Change,* Springer, 2009. Eserde modern biyolojinin büyük oranda Darwin'in biyolojik evrim teorisine dayandığı belirtildikten sonra, burada Darwin'in söylemine bir alternatif arandığı ve bu alternatif yaklaşımın da *organizational self-transformation* olarak isimlendirildiği söylenmiştir. Evrim teorisinin eleştirildiği eserde yöneltilen eleştirilerden bir tanesi, kazanılan yeni bir özelliği neyin oluşturduğunun ve bu yeni özelliğin önceden varolan özelliklere işlevsel bir biçimde nasıl entegre olduğunun Darwin tarafından açıklanmadığı ile ilgilidir. Bkz. s. 14, dipnot 3

[162] Greene, *Science, Ideology, and World View*, s. 128-155.

[163] Himmelfarb, *Victorian Minds,* s. 291.

[164] Mary Midgley, *Evolution as a Religion: Strange hopes and Stranger fears,* Taylor&Francis e-Library, New York 2003, s. 30. Midgley, evrim için *myth* kelimesini kullanmakla onun yanlış veya uydurma bir teori olduğunu kastetmez, sembolik bir güç olduğuna dikkat çeker.

[165] Michael Dowd, *Thank God for Evolution,* Council Oak Books, San Francisco 2007, s. 4.

sonra ahlâkın temel kavramlarında meydana getirdiği değişimleri ele almanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Varlık anlayışında ortaya çıkan en önemli sorun, Tanrı'nın varlığının evrim teorisi içinde bir yeri olup olmadığıdır. Yani evrim kendi kendine işleyen bir süreç midir, yoksa Tanrı mı evrene ve içindekilere evrimsel bir yaratılış koymuştur? Darwin'in teorisi içinde Tanrı'ya yer açmaması bir yana "teorisinin yaratılış dogmasına darbe vurmuş olmasının bile önemli olduğunu"[166] dile getirmesi, evrim teorisinin hem Tanrı'nın kendisini hem de onun yaratmadaki rolünü devre dışı bıraktığı[167] yönündeki kanaati kuvvetlendirmiştir.[168] Bu sözler, Darwin'in kendi zamanında yaygın olan doğal teolojik anlayıştan etkilendiğinin de bir göstergesidir ki Darwin de doğal teolojik anlayışın kendi düşüncesi üzerinde etkili olduğunu kabul etmiştir.[169] Bu etkileşim doğal teoloji ile Darwin'in fikirleri arasında hem benzerliğe hem farklılığa sebep olmuştur. Etkileşimin müspet yönü de diyebileceğimiz benzerlik doğada kendi kendine işleyen bir düzenin olduğu fikrinin Darwin'de oluşmasıdır. Tanrı'nın tabiat kanunlarını yarattıktan sonra onlara hiç müdahale etmeden kendi işleyişine bıraktığına dair fikir, evrimdeki kendi kendine yol bulan ve devam eden doğal seleksiyonun fonksiyonuyla benzerlik göstermektedir. Bu benzerliğe mukabil doğal teolojik anlayışta kendi kendine çalışan yasaların bir yüce kudret tarafından tabiata verildiğine inanılmış iken evrim sürecinin doğal seleksiyon iddiasında bir üst varlığın kabul edilmemesi ise aralarındaki farklılığı göstermektedir. Bunu doğal teolojik anlayışın Darwin üzerindeki menfi etkisi olarak da düşünebiliriz. Ayrıca bu doğal teolojik görüşün felsefi temelinin zayıf olmasının da

---

[166] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 76.

[167] Edward Murray East (ed.), "Biology and Human Problems", *Biology in Human Affairs* içinde, New World Book, New York 1972, s. 21; Howard L. Kaye, *The Social Meaning of Modern Biology: From Social Darwinism To Sociobiology,* Transaction Publishers, New Jersey 1997, s. 12.

[168] Ruse, *The Evolution-Creation Struggle,* Harward University Press, USA 2005, s. 267. Ruse, kitabında 20. yy.'da evrimle yaratıcılık fikrinin insanların kalbinde ve zihninde yer bulmak için bir mücadele içinde olduklarını söylerken bu mücadelenin evrim-yaratılış veya yaratılış-evrim çatışması biçiminde olmadığını ve nitekim Darwin'in de seküler bir teolog olmaya çalışmadığını ileri sürmektedir.

[169] Greene, *Darwin and The Modern World View,* s. 39. William Paley'in 1802 de yazdığı *Natural Theology* isimli eseriyle daha çok tartışma alanına girmiş olan doğal teolojik anlayışın Darwin üzerindeki etkisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Alvin Plantinga, "The Prospects for Natural Theology", *Philosophical Perspectives,* c. 5, *Philosophy of Religion* (1991), s. 287-315; James C. Livingston, "Darwin, Darwinism, And Theology: Recent Studies", *Religious Studies Review,* c. 8, no. 2 (April 1982), s. 106-116.

Darwin'i Tanrı'nın varlığı hakkında şüpheye düşürdüğü ileri sürülmüştür.[170] Tanrı'yı devre dışı bırakan bu kanaatin ise ontolojinin ikinci önemli konusu olan ve Tanrı'nın en değerli varlık kabul ettiği insana bakışı, insanın hizmetine verilmiş olan doğaya karşı tutumu olumsuz biçimde etkilediği de bir gerçektir. Örneğin, 19. yy. öncesinde doğa, Tanrı'nın gücünün ve otoritesinin hâkim olduğu bir yer iken evrim teorisi ile doğa acımasız bir ana olmuş, kendi çocuklarını yiyen bir varlık niteliğine bürünmüş ve bu acımasız dünya ile mücadele bir zorunluluk haline gelmiştir.[171]

Klasik anlayışta herşeyi yaratan, herşey üzerinde yegane hâkim olan ve bunları yapmak için gücü kendinde olan yani kendi kendine yetebilen bir Kadir-i Mutlak Yaratıcı Varlık, düzenin yöneticisi iken evrim teorisiyle düzeni yönetme görevi büyük oranda Tanrı'dan alınıp doğal seleksiyona verilmiştir. Motor gücü doğal seleksiyon olan evrimsel ilerleme sonucu bireyin ulaştığı kemâl noktasının ona tanrısal bir statü kazanmanın da yolunu açtığı iddia edilmiştir. Çünkü gelmiş olduğu üst seviyede bireyin hiç kimseye ihtiyacı yoktu ve her zorluğu kendi sahip olduğu yetenek ve güçlerle aşabilirdi. Evrimin insana gizil bir güç verdiği, onun evrendeki konumunu yükselttiği; bunun sonucunda en üstte bulunma halet-i ruhiyesiyle insanın, canlılar skalası içinde kendisinden daha aşağıda olanları yönetme, onlar üzerinde istediği gibi tasarrufta

---

[170] Stephen J. Pope, *Human Evolution and Christian Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 8.

[171] Dawson, *İlerleme ve Din,* s. 40. Teolojinin çevreye bakışı ve modern dönemdeki dönüşüm hakkında bkz. Yaran, *Ahlâk ve Etik,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2010, s. 125. Modern dönemdeki mekanist ve düalist evren anlayışının varlık kavramı üzerindeki etkisi hakkında ayrıca bkz. Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı.* Teolog bilimadamı Peacocke, 20. yy.'da evrimle teoloji arasında kurulacak ilişkinin çevre sorunları üzerinden yapılması gerektiğini söylemiş böylece ilerleyerek devam ettiği ileri sürülen evrimin yarattığı sorunlara ve düzenin bozulmasına doğru giden bir sürece dikkatlerimizi çekmiştir. Dünyanın maruz kaldığı ve biz insanların karşı karşıya olduğu çevre sorunları için yeni bir tabiat teolojisine ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Yeni bir teoloji ihtiyacını, Alman teologları Wolfhart Pannenberg ve Jürgen Moltmann da hissetmişlerdir. Pannenberg, teoloji ile tabii ve beşeri bilimler arasındaki ilişkiyi teoloji çatısı altında bir araya getirmiş ve eğer tabii ve beşeri bilimler bilimsel pozitivizmin boyunduruğundan kurtarılıp teolojinin kuşatıcılığı altında birleşirlerse aralarındaki ilişkiyi düzenleyebileceklerini söylemiştir. Bu da teolojinin doğal bilimlere bazı soruları sormasını gerektirmektedir. Bu sorular, yaşamın orijini hakkında kutsal metinlerle modern biyolojinin verileri arasında bir denklik olup olmadığı ile ilgilidir. Moltmann ise, evrende olup bitenlere evrimsel bir perspektiften yaklaşmıştır. Incilin yaratılışla ilgili ayetlerinden örnekler veren Moltmann, doğal seleksiyonun ürünü olma düşüncesinin, insanların bir Tanrı'nın kontrolünde oldukları duygusunu ortadan kaldıracağına vurgu yapmaktadır. Evrimsel bir varlığa gelişi kabul etmekle birlikte, evrim teorisinin din gibi telakki edilmesiyle meydana gelecek ve şimdiye kadar bu teorinin kullanılmasıyla ortaya çıkan olumsuzluklara da dikkat çekmektedir. Bkz: Jürgen Moltmann, *God in Creation,* Harper Collins Publishers, New York 1991, s. 191; Arthur Peacocke, *Evolution: The Disguissed Friend of Faith,* Templeton Foundation Press, USA 2004, s. 24-26; Seyyid Hüseyin Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din,* çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 197.

bulunma hakkını kendisine vermiş olduğu ileri sürülmüştür. Gould'a göre, insanoğlu bu üstünlüğünü korumak için de ilerleme fikrine sarılmıştır.[172] Evrimde sürekli bir ilerleme olduğu varsayımını safsata olarak niteleyen Gould, biyolojik evrimi kabul etmesine karşın sürekli ilerlemenin olduğuna, daha doğrusu Darwin'in mutlak anlamda bir ilerlemeyi savunduğuna karşı çıkmıştır. Ona göre, evrimsel ilerleme bir yanılsamadan ibarettir ve aslında Darwin bir ilerlemeden de söz etmemiştir. Yine o, farklı bir bakışla, evrim insanın değerini düşürmekten ziyade, modern evren telakkisiyle düşmüş olan insanın değerini yükselttiğini ifade etmiştir.[173]

Gould'un bu iddiaları, evrim teorisinin insanın evrendeki konumunu ve değerini düşürdüğü, onu beşeri herhangi bir varlık haline getirdiğiyle ilgili öne sürülen iddiaların tam tersini söylemektedir. Bu görüşü destekler mahiyette Darwin'in insanın bu dünyadaki üstünlüğünü kabul ettiğini ve Avrupalı insanları da, hayat, bir ağaca benzetilirse o ağacın en yüksek dallarından birisi olarak nitelendirdiğini düşünenler de olmuştur. İnsanı üstün kılan yönleri ise akıl, düşünce, konuşma, irade gibi kabiliyetleridir.[174]

Ahlâki bir varlık olan insanın evrim teorisiyle birlikte sıradan bir canlı olduğu tenkidi, varlık ve ahlâk konusunda öne sürülen en önemli eleştirilerden birisidir. Evrende Tanrı'nın fonksiyonunun azalması ile başlayan, doğanın acımasız bir ana olmasıyla devam eden evrim süreci, insanın evrendeki konumunun ve görevinin değişmesiyle sonuçlanmıştır denilebilir. Nitekim Darwin'in gerçekten büyük bir devrim yaptığını ve insanın bu dünyada özel olduğu düşüncesini yıktığı söylenilmiştir. Bu üstünlüğü sarsan yönü ile evrim teorisinin modernizme geçişin merkezinde yer aldığı da iddia edilmiştir.[175]

Varlıkla ilgili evrimin neden olduğu ikinci sorun, evrenin ve içindekilerin özellikle de insanın bu dünyadaki amacının ne olduğu ile ilgilidir. Bu da ahlâkın devreye girmesine neden olmaktadır. Ahlâkın en önemli delili, evrende bir düzen ve

[172] Gould, *Yaşamın Tüm Çeşitliliği,* s. 26. İlerleme kavramının tarihsel serüveni ve yansımaları hakkında bkz. Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı,* s. 91-133.
[173] Gould, *Darwin ve Sonrası,* s. 22-23.
[174] Ruse, "Darwinci Devrimin Anlam ve Önemini Yeniden Düşünmek", s. 213.
[175] Ruse, agm., s. 221-223.

gayenin olduğunun kabul edilmesidir. Buna karşın doğal seleksiyona dayalı evrim teorisinde ise dünyada herhangi bir düzenin, canlılarda da bir gayenin olmadığı inancı daha çok öne çıkmaktadır.[176]

Doğal seleksiyonun bir ahlâk anlayışı ortaya çıkarıp çıkaramayacağına dair lehte ve aleyhte görüşler ortaya konulmuştur. Mesela biyolog Ruse'a göre, doğal seleksiyona dayalı evrim anlayışı ahlâk için temel olamayacağı gibi onu tahrip de etmiştir.[177] Bunun aksine Broom ahlâkın en önemli destekçisinin doğal seleksiyon olduğunu düşünmektedir. Ona göre genetik faktörler ile tamamen belirlenmemiş olsa bile, ahlâki davranışlar bütün durumlarda doğal seleksiyon tarafından desteklenmiş olabilir.[178] Doğal seleksiyonun bir ahlâk ortaya çıkarıp çıkaramayacağının yanında insanlığın ahlâki ilerlemesindeki sürekliliği sınırlayıp yavaşlattığı da ileri sürülmüştür. Evrimin bir aşamasında doğal seleksiyonun kayırdığı özelliklerin bazısı daha sonraki aşamalarda ilerlemeyi engelleyici bir fonksiyon icra etmiştir. Bu durum insanın daha üstün zihni ve ahlâki nitelikler kazanmasını yavaşlattığı gibi oldukça yavaş ilerleyen evrim süreci içinde bu üstün niteliklerin bugünkü seviyeye nasıl ulaştıklarının anlaşılmasını da zorlaşmaktadır.[179]

Evrimin tabiatı teleolojik prensiplerden bağımsız olarak açıklamaya çalışan bir teori olarak kabul edilmesi akla şu soruyu getirmektedir: Evrim teorisi etiğin yıkılmasına mı neden olmuştur? Buna Bulhof şu cevabı vermiştir: "Tabiat acımasız ve kesinlikle ahlâki değildir. (Dolayısıyla) iyi ve kötü kavramları tabiatta bulunmaz." Bu sözlerle Bulhof tabiatta ahlâki değerler aramanın yanlış olacağını ifade etmiştir. Ona göre Darwin de tabiatı tanımlarken ona ahlâki bir değer yüklememiştir.[180] Buna mukabil Richards, evrim teorisi ile Darwin'in tabiatı değerle donattığını ve insanı tabiat karşısında ahlâki bakımdan savunmasız bırakmayı da düşünmediğini ileri

---

[176] Gulick, "A Biological Prologue For Human Values", s. 1109.
[177] James M. Scott, *An Introduction to Evolutionary Ethics,* Wiley-Blackwell, 2011, s. 176.
[178] Broom, *The Evolution of Morality and Religion,* s. 161-162. Doğal seleksiyona dayalı bir ahlâkın ahlâki bilginin önünde engel olup olmadığı da bir başka sorundur. Ahlâki bilgilerimizin kaynağının nereden geldiği sorusu doğal seleksiyona dayalı ahlâk anlayışını tartışma gündemine getirmiştir. Ahlâki bilgi ile ahlâki olgular ve inançlar arasındaki ilişki hakkında bkz. Kevin Brosnan, "Do The Evolutionary Origins Of Our Moral Beliefs Undermine Moral Knowledge?", *Biology and Philosophy,* c. 26, no. 1 (2011), s. 51-64.
[179] Shanahan, *The Evolution of Darwinism,* s. 257.
[180] Bulhof, *The Language Of Science,* s. 95.

sürmektedir.[181] Bu farklı görüşlerin, Darwin'in evrimin tabiata ve canlılara değer kazandırıp kazandırmadığı hususunda nötr bir tavır takınmış olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Cevap aranması gereken bir başka soru ise Darwin'in ortaya koyduğu organik evrimin kavramları, etikle ilgili problemlerin çözülmesini ve bunların yeterince açıklanmasını sağlayabilir mi?[182] Thomas Huxley'e göre, tabiatın kendisi iyi ve kötü olmadığı veya hem iyi hem de kötü olduğu için ve evrim sürekli ilerleyen bir özelliğe sahip olmadığı için[183] evrimin etik problemleri çözmesi mümkün olamaz. Ayrıca tabiata en iyi uyum sağlayanın ahlâki anlamda en iyi olduğundan söz edilemeyeceğinden -ki bunun sebebi uyum sağlamaya yarayan teknik donanımların iyi ve kötüyü tanımlayamamasıdır- dolayı organik evrimin kavramları etik problemlere çare olamaz.[184] Yine bireylerdeki kendini koruma içgüdüsünün sosyal içgüdülerden daha güçlü olduğu kanaati de[185] organik evrim ve sosyal içgüdülerin ahlâkın açıklanmasında yetersiz kalacağını göstermektedir.

Yukarıda dikkat çekilen iki hususu da kapsayıcı mahiyette sorulabilecek "İnsanın nereden geldiği" sorusunun tartışılmaya başlanması ahlâkı da beraberinde tartışmanın içine dâhil edeceği ortadadır ve bu açıdan evrimi tartışmak gerçekte ahlâkı tartışmaktır. Canlılar aleminin bir üyesi olarak diğerleriyle ortak pek çok yönümüz olabilir, ama ahlâk alanına adım attığımız andan itibaren "insan olmak" başlar.[186] Aslında evrim teorisinin yarattığı ahlâki sorunların temelinde doğal seleksiyon olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Türlerin maddeden türediklerini, bu türemede önceden belirlenmişliğin olmadığını ve türemeyi belirleyen unsurun doğal seleksiyon olduğunu iddia eden evrim teorisi, ahlâki anlamda büyük sorunlara yol açmıştır. Bu sorunun en büyüğü ise insan hakkında meydana gelen algı değişikliğidir.[187] Kimilerine göre ise insanla hayvan arasındaki biyolojik farklılıklar ile insanın dili kullanabilmesi,

---

[181] Richards, "Darwin's Romantic Biology", s. 135.
[182] T. De Laguna, "Stages of The Discussion of Evolutionary Ethics", *The Philosophical Review*, c. 14, no. 5 (September 1905), s. 577.
[183] Thomas Huxley, "Evolution and Ethics", *Philosophy of Biology*, ed. Michael Ruse, State University of New York Press, New York 1988, s. 298.
[184] Sheridan Gilley ve Ann Loades, "Thomas Henry Huxley: The War Between Science and Religion", *The Journal of Religion*, c. 61, no. 3 (July 1981), s. 303-304.
[185] Seth, "The Evolution of Morality", s. 29.
[186] Duralı, "Tekâmül ve Evrim", *İlim ve Sanat*, sy. 15, Eylül-Ekim 1987, s. 64; Mehmet Aydın "Ahlâk, İslam Felsefesi", *DİA*, c. 2, İstanbul 1989, s. 12.
[187] Duralı, "Yüzyılımıza Damgasını Vuran Çağdaş Evrim Düşüncesinin Doğuşu", s. 126.

araç yapabilmesi gerçekte ahlâki bir değer taşımamaktadır. Olgusal farklılıklar ahlâki değerleri ölçmede kullanılamaz.[188] Çünkü doğal seleksiyon belli bir amaç doğrultusunda hayatı yönlendirmez.[189]

Doğal seleksiyonun bir amaca göre hareket etmemesine bağlı olarak ahlâki kavramların evrimci etiğe göre tanımlanması da bir başka önemli problemdir. Nitekim evrim teorisiyle birlikte ahlâki kavramlara yüklenen anlamlar değişmiş,[190] "iyi ve kötü", "adalet", "fayda", "yardımseverlik" ve buna bağlı olarak "özgecilik", "mutluluk/saadet" ve "irade hürriyeti" ile "sorumluluk" gibi kavramlar evrim düşüncesinin temel prensipleri çerçevesinde yeni anlamlar kazanmıştır.

Evrim teorisiyle farklı bir anlam yüklendiğine inandığımız ahlâki kavramlardan ilki "iyi-kötü" kavramlarıdır. Evrim teorisinin "doğal seleksiyon" ve "en uygun olanın hayatta kaldığı"na dair ilkelerinin evrimci ahlâkın temelinde yatan esas prensipler olduğunu söylemiştik. Dolayısıyla iyi-kötü kavramlarına yüklenen evrimci anlamın temelinde de "doğal seleksiyon" ve "hayatta kalma mücadelesi" kabulü vardır. Bu mücadelede hayatı devam ettirmeyi destekleyen fiziki ve biyolojik faydalar öne çıkmıştır. Biyolojik bakımdan iyi niteliklere sahip bireylerin eylemleri de iyi kabul edileceği için ahlâki iyinin de buna göre belirlenmesi beklenir. Darwin'in üstün ırk yaratmak için ileri sürdüğü ırk ıslahı projesinden de bu açıkça anlaşılabilir.

Nasıl ki doğada güçlü olan varlığını sürdürüyor ve doğa onların yaşamasına izin veriyorsa bireylerin siyasi ve ekonomik varlığını devam ettirmeleri, güçlerini daim kılmaları için gerekenin yapılması da doğanın kanunu idi. Dolayısıyla varlığı ve gücü devam ettirmek için diğer insanlara zarar vermek, onları ezmek ahlâksız bir fiil değil, bilakis ahlâki bir vazife ve dolayısıyla iyi olmalıydı.[191] Doğal seleksiyonun uygar

[188] Singer, *Practical Ethics*, s. 64.
[189] John, H. Cartwright, *Evolutionary Explanations of Human Behaviour*, Taylor&Francis, New York 2001, s. 9.
[190] Evrim teorisinin temel kavramlarının isteyerek ya da istemeyerek yanlış kullanıldığı; siyasi ve ideolojik politikalara dayanak olduğu konusunda bkz. Suavi Aydın, "Darwin Kavramlarının Yanlış ve Kötüye Kullanımları Üzerine", *Cogito*, s. 393-412.
[191] John Wright, *The Ethics Of Economic Rationalism*, UNSW Press, 2002, s. 183.

milletleri de derinden etkileyen bir unsur olduğunu düşünen[192] Darwin'in şu cümleleri ilginçtir:

> "Farklı ırklardan iki insan karşılaşınca tıpkı iki farklı türden hayvan gibi davranırlar. Dövüşürler, birbirlerini yerler, birbirlerine zarar verirler. Ama ardından en güçlü bünyenin (yani insandaki aklın) kazanacağı daha ölümcül bir mücadele başlar…Doğal seleksiyon o kadar etkilidir ki, tüm dünyada alt ırklar üst medeniyetlerin ırkları tarafından zamanla bertaraf edileceklerdir."[193]

En güçlü veya en uygun olanın hayatını devam ettirmesine imkân veren evrim teorisinin ahlâki anlamda yol açtığı problemi, evrimci bir düşünür olan Thomas Huxley de fark etmiştir. Huxley "En güçlü" veya "en uygun" olana vurgu yapan Spencer ve sosyal Darwinistlerin ortaya koydukları ahlâkın egoyu beslediğini söyleyerek buna karşı çıkmıştır. Bu kavramlara göre şekil alan evrimci ahlâkın, sosyal düzenin kurulmasında bireyi insafsız yaptığı gibi ilkel ve zayıf insanların yok edilmesini haklı çıkarmak için de kullanıldığını[194] Avrupalı devletlerin Ortadoğu politikalarında rahatlıkla görebilmekteyiz. Kendilerini "medeni" olarak tanımlayan ülkelerin, demokrasi ve bireysel özgürlükler olmadığı için daha az medeni veya daha az gelişmiş kabul edilen ülkelerin topraklarına girme yetkisini kendilerinde görmeleri, bu ülkelerin devlet yönetimlerine müdahale etmeleri tam da Huxley'in bahsettiği durumdur. "Demokratik" yaşama en uygun hale gelinceye kadar Ortadoğu veya Afrika halkının ezilmesi ve yok edilmesi evrimci ahlâka göre bir insanlık suçu sayılmayacaktır.

Yine sosyal düzenlerin veya politikaların oluşturulmasında ve devam ettirilmesinde bu düzenlere uyum sağlayan ve sağlamayanlar da tıpkı evrim sürecindeki gibi bir ayıklanmaya tabi olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Amerikalı biyolog ve zoolog Conklin'in bu yöndeki vurgusu önemlidir. Conklin *The Direction of Human Evolution* isimli eserinde "evrim boyunca en az uyum sağlayanlar elenmiş en iyi uyum sağlayanlar ise hayatta kalmıştır ve bu uzun koşuda doğal seleksiyonun topluma uyum

---

[192] Darwin, *The Descent Of Man,* s. 116.
[193] Aktaran Taslaman, .*Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, s. 124.
[194] Gilley ve Loades, "Thomas Henry Huxley", s. 303.

sağlamayanları elemesini sosyal uzmanlık ve işbirliği elde edenleri ise çoğaltmasını bekleyebiliriz. Bugün tarihte olduğundan daha hızlı hareket eden bu süreç, sosyal bakımdan uyum sağlamayanları eleyerek dünyaya uyum getirecek."[195] Anlaşıldığı üzere klasik düşünceden epey uzak bir yaklaşım ortaya konmaktadır. Klasik düşüncede zayıf olanlara veya uyum sağlayamamayanlara yardım edilmesi ve böylece gücünü kazanması için destek olunması temel bir ilke iken evrimci ahlâkta zayıf olanların negatif anlamda elenerek hayatın dışına itilmeleri esas hale gelmiştir.

Zayıf olanlara ve bugünkü konjoktürde modern olmayan bireylere veya toplumlara yönelik bu politikaların temel dayanağını yine Darwin'de bulmaktayız. Darwin, zayıf ve hasta insanların korunmasını insanlığın geleceği için çok zararlı bularak şunları söylemiştir:

> Vahşiler arasında, beden ve akılca zayıf olanlar, hemen elenir. Hayatta kalanlar, çoğu zaman, en sağlam sağlığa sahiptirler. Biz ise, bu kayıplara engel olmak için herşeyi yapıyoruz. Budalalar, hastalar ve sakatlar için yurtlar inşa etmekteyiz. Fakirler için kanunlar çıkarıyoruz. Bunun sonucu olarak uygar ulusların zayıf bireyleri de kendilerine özgü bir şekilde, soylarını devam ettirmeye muktedir olabiliyorlar. Evcil hayvanların üretilmesinden biraz anlayan bir kimse, bu işin ırk için çok zararlı olduğundan şüphe etmeyecektir. Bakımın noksan olması ya da felaket getiren iyi bakımın evcil bir ırkın hemen bozulmasına sebep olması dikkat edilmesi gereken bir noktadır. İnsan olayı hariç, hiç kimse, kendi en kötü hayvanlarının üretimine rıza gösterecek kadar deli olmayacaktır.[196]

Yukarıdaki sözlerin bir ürünü olarak ağır ve zor şartlar altında karın tokluğuna çalıştırılan işçilerin çalışma şartlarının daha iyi hale getirilmesi için verdikleri mücadeleye ve talep ettikleri sosyal reformlara, doğanın işleyişinde yavaş bir değişim

---

[195] Edwin Grant Conklin, *The Direction Of Human Evolution,* Oxford University Press, New York, s. 76.
[196] Darwin, *The Descent Of Man,* s. 116.

olduğu gerekçesiyle karşı çıkılmış, yapılacak böyle bir reformun sosyal bozulmaya yol açacağına inanılmıştır.[197]

"İyi ve kötü" kavramlarındaki anlam değişikliği beraberinde "adalet" kavramının da değişmesine yol açmıştır. Yukarıda değindiğimiz evrim teorisiyle birlikte canlı algısında meydana gelen değişme sonucu organizmaların kendi kendine yetebildiği düşüncesinin, başkalarına verilen zararı meşrulaştırıcı bir rol oynadığı söylenebilir. Evrim sürecinde birey, kendi kendine yetmek ve fiziki-sosyal şartlara uygun yeni özellikler kazanmak zorunda idi. Kendi kendine yeterli olabilmek bir zorunluluk olunca bunun sağlanması için her yola başvurulmasının da zorunlu olması gerekir. Bunun ise başkalarına zarar vermenin ve onların haklarını gasbetmenin kötü bir fiil değil, bilakis iyi bir davranış olarak kabul edilmesine yol açtığı ileri sürülebilir.[198] Çünkü böyle olması doğadaki kanunun bir sonucudur. Dolayısıyla bütün ihtiyaçlarını bireyin kendisinin karşılayabilmesi, kendisine yetebilmesi için her yolun mübah kabul edilmesi ve bu yolda dökülen kanların önemini yitirmesi gerekir. Hatta daha ileri gidilerek bu durumun toplumun menfaatine olduğu söylenmiştir. Çünkü kendine yetmek ve hayatta kalmak için başkalarının paylarına el uzatan, onlara zarar veren organizma, bunun sonucu kazanacağı yeni özellikleri yavrularına aktararak doğanın evrimsel gelişimine katkıda bulunmuş olacaktır. Bu düşünce ve bunun doğurduğu davranışlar, klasik ahlâk felsefesinde vurgulanan adalet kavramından oldukça farklıdır.

Adalet kavramının yeni kazandığı anlamın sadece bireylerde değil devletler üzerinde de yansımaları olmuştur. Adaletin ibresinin güçlü olandan yana çevrilmesi, dünyadaki siyasal dengeleri de yerinden etmiş, dünyayı yönetenler ile dünya haritasını yeniden belirleyenler gücü elinde bulunduran Batılı devletler olmuştur. Bu kendine güvenin en önemli felsefi desteklerinden birinin Darwin'in hayat ağacının en üst dallarında Avrupalıların olduğuna dair sözleri olduğu söylenebilir. Batı dünyasının modern dönemde izlediği politikayı Samuel P. Hungtington şu cümlelerle anlatmaktadır: "Batı, dünyayı fikirlerinin veya değerlerinin veya dininin üstünlüğü ile

---

[197] Rifkin, *Darwin'in Çöküşü,* s. 51.
[198] Rifkin, age., s. 59.

değil, örgütlü şiddet uygulamaktaki üstünlüğü ile kazandı. Batılılar, bunu çoğunlukla unuturlar ama Batılı-olmayanlar asla!"[199]

Adaletin ibresinin güçlü olandan yana döndüğü evrimci ahlâkta güçlü olanın fayda elde etmesi, menfaatinin korunması adaletin sağlanması için önemli olmuştur. Evrim teorisinin güçlü olmaya, mücadeleye ve böylece gelişmeye yönelik ilkeleri, İngiliz ahlâk felsefesinin temelinde bulunan faydacı ahlâkın daha da önem kazanmasına yol açmıştır. Oxford Üniversitesinde ahlâk profesörü R. M. Hare kendisiyle yapılan bir söyleşide, İngiliz düşüncesinin temelinde yatan şeyin faydacılık olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir:

> 'En büyük sayıda insana en büyük mutluluk, ahlâkın da yasaların da temeli budur'. Bu görüş, faydacılığın dayandığı temel savdı ve bana öyle geliyor ki, bugünkü Britanya toplumunda en etkili ahlâk felsefesi de faydacılıktır. İngilizler, 'ne yapmalı' sorusuna yanıt aramak üzere bir araya geldiklerinde; tartışmalarının temelinde yatan, söze dökülmemiş varsayımların pek çoğu, kaba, hazır bir faydacılığın varsayımlarıdır."[200]

Evrim teorisinin genel ilkelerine bakıldığında bireysel menfaatlerin öne çıktığı ve desteklendiği ilk dikkati çeken husustur. Evrimdeki ilerleme, sosyal bünye dikkate alınarak değil her bir bireyin kendi çıkarını gözetmesi ve doğadan aldığı büyük pay ile ölçülmüştür. İlerleme fikrinin, maddi kazanç, kalıtım, işbölümü ve sömürgeleştirmenin bireyciliğin ilkelerinden olduğu çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir. Modern dönemde ve 19. yy.'da bireysel hakların, tüketime yönelik taleplerin ön plana çıktığını düşünecek olursak bu görüşlere hak verebiliriz. Geleneksel düşünce, aile, toplum, kabile gibi bütünün haklarına ve isteklerine önem verirken bu çağ bireyi merkeze almıştır. Nitekim Rifkin, "Günün politik ve ekonomik dogması, bireyciliğin erdemlerinden söz ediyor; bireyin kendi çıkar ve eğilimlerini gerçekleştirebilmesi için onu daha büyük bir bütüne bağlayan zincirlerden kurtarmak gerektiği düşüncesi her yerde büyük destek görüyordu"

---

199 Alev Alatlı, *Dünya Nöbeti*, Everest Yayınları, İstanbul 2005, s. 501.
200 Bryan Magee, "Ahlâk Felsefesi, R.M.Hare-Oxford Ahlâk Felsefesi Profesörü ile söyleşi" çev. Rona Aybay, *Yeni Düşün Adamları,* Ankara 1985, s. 171.

tespitinde bulunur.[201] Evrimsel süreç boyunca verilen yaşam mücadelesinde bireylerin sadece kendi çıkarlarını sağlamaya yönelik bir sistemin öngörülmesi bireyciliğe işaret ederken, kişisel menfaatler için verilen mücadelenin doğanın kanunu olarak daha faziletli kabul edilmesi modern dönemde öne çıkan değerleri bizlere göstermektedir.

Bu konuyla ilgili olarak modern toplumdaki yaşam mücadelesinin haz kaynaklarının mücadelesi olduğu da ileri sürülmüştür. İnsana haz veren şeyler arasında hangisinin daha fazla haz verip daha fazla mutluluk sağladığının bir mücadelesi vardır. Bu da modern dönemde haz veren şeylerin çeşitlendirilmesine ve böylece tüketimin artmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Hofstadter, doğal seleksiyonla kıyas yapılmasa da hazların mücadelesinin de eleyici bir rolü olduğunu düşünmektedir.[202]

Bireyciliğin öne çıkması, bireysel menfaatlerin değer kazanması "yardımlaşma" duygu ve davranışlarını da bu zeminde düşünmeye sevk etmiştir. Yapılan yardımlarda bile bireyin mensup olduğu grubun çıkarları düşünülmüştür. Evrimci etikte yardım etme davranışı özgeci fiillerin içinde tanımlanmıştır. Özgecilik ise bireyin kendisini, grubunun veya türünün yaşaması için feda etmesi, kendi hakkından vazgeçmesi olarak tanımlandığı için bir fayda elde etme beklentisi açıkça ortaya çıkmaktadır. İkinci bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız özgeci davranışları, ahlâki anlamda bir yardımseverlikle açıklamak doğru değildir. Bundan dolayı hiçbir karşılığın olmadığı bir yardım anlayışının evrimci etikte görülmediğini söyleyebiliriz. Bu da evrimci etiğin fayda elde etme temelli bir ahlâk anlayışı olduğunu gösteren bir delil olarak kabul edilebilir.

Evrim teorisinin bencilliği beslediği düşüncesini, hayatta kalma mücadelesini kimlerin kazandığından hareketle de çıkarabiliriz. Hayvan ve insanları özgeci davranmaya götüren etken, sosyal içgüdülerdir. Doğal seleksiyon tarafından geliştirilmiş olan bu içgüdülere daha fazla ve güçlü oranda sahip olanların hayatta kalma şansı bencil duygulara sahip olanlara göre daha az olacaktır, çünkü bencil davrananlar böyle davranmakla nesillerinin devam etmesini sağlamış olacaklardır. Böylece bencil davranma bir zorunluluk haline gelecektir.

---

[201] Rifkin, *Darwin'in Çöküşü*, s. 55.
[202] Richard Hofstadter, *Social Darwinizm in American Thought,* The Beacon Press, Boston 1964, s. 96.

Varoluş sürecinde kazanılan hayat mücadelesi bireysel menfaati ön plana çıkardığı için eleştirilirken bu mücadelenin olumlu bir rolü olduğunu söyleyenler de olmuştur. William Graham Sumner'a göre, hayat mücadelesinde kendi menfaatlerini düşünen bireyler bu tutumlarıyla aynı zamanda toplumun çıkar ve menfaatine de hizmet etmişlerdir. Çünkü kendi menfaatini korumak için verdiği mücadeleyi kazanan birey, düzenli bir hayat tesis etmenin gayreti içinde olacaktır. Düzen ise kendi konumunu sürdürmesi için önemlidir.[203]

Evrim teorisinin anlamını etkilediği bir başka ahlâki kavram özgürlük ve sorumluluktur. Özgürlük ve buna sahip olmanın getirdiği sorumluluk duygusu insanın varoluşu kadar önemli ve onun kadar tarihidir. Nasıl ki insan söz konusu olunca ahlâk tartışma alanına giriyorsa aynı şekilde özgürlük de onun en önemli ayırıcı vasfı olarak ortaya çıkmaktadır. Ayırıcı vasfı diyoruz çünkü insanı insan yapan ve ona değer katan niteliklerin başında özgür bir varlık olması gelmektedir. Nitekim kutsal dinler de insanın iyi ve kötü arasında seçim yapma özgürlüğüne sahip olduğuna özellikle vurgu yapmıştır. Yine hem teolojide hem de bazı felsefe ekollerinde insanın değişmeyen bir tabiatı ve özü olduğuna yapılan vurgu özgürlüğün temellendirilmesi için vazgeçilmez bir ilke olarak kabul edilmiştir. Bu yaklaşıma karşın Sosyal Darwinizm taraftarları insanın değişmeyen bir özü olduğuna karşı çıkmışlardır.[204] Nitekim Darwin'in de tabiatta önceden belirlenmişliği reddederek insanın kendi kaderini kendisinin belirlediği yönünde bir düşüncenin oluşmasında önemli bir isim olduğu söylenebilir.

Kendi kaderini kendisi belirleyen bir insanın daha özgür olduğu düşünülür. Ancak burada özgürlüğün hangi yönde ve ne için kullanıldığı önemlidir. Hayatta kalma amacıyla hep kendi menfaati yönünde seçim yapan bir insanın özgürlüğü aynı mücadeleyi veren diğerlerinin özgürlüğü ile çatışacaktır. Tıpkı "Bireyin özgürlüğü başkasının özgürlüğünün başladığı yerde biter" düşüncesinde olduğu gibi. Bundan dolayı hem evrimin determinist özelliği hem de karşılıklı özgürlük alanlarının karşı karşıya gelmesi evrimci etik içinde bu problemi daha da önemli hale getirmiştir.

---

[203] Atila Doğan, *Sosyal Darwinizm Akımının Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri*, (Doktora Tezi, İstanbul 2003), Marmara Üniversitesi SBE, Kamu Yönetimi ABD Siyaset ve Sosyal Bilimler BD, dnş. Füsun Üstel, s. 72.
[204] Caruana (ed:), "Darwinism, Mind and Society", *Darwin and Catholicism* içinde, s. 142.

Ancak Darwin'in tezinden de hareketle bazı düşünürler evrimci etiğin özgür iradeyi dışarıda bırakmadığını ve insanın özgür seçimlerinin biyolojik kökleri olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre özgür tercihlerde bulunma doğuştan getirilen bir temayüldür. Ancak bu temayül insanı belirli iyilikleri yapmaya yönlendirmez, iyi olanı belirlemeye ve seçmeye yardımcı olur. Böyle düşünenlere göre, evrimle özgür iradenin birbirinin zıttı olduğu düşüncesine neden olan husus özgür irade ile determinizmin birbirinin zıttı olduğuna inanılmasıdır ki gerçekte aralarında herhangi bir zıtlık söz konusu değildir. Bu şekilde düşünenler determinizm kavramına farklı bir anlam yüklemişlerdir. Buna göre, determinizm tabiatın mümkün şeylere sınır koyması olarak tanımlanmıştır. Bu durumda bireyler kendi davranışları üzerinde belirleyici olmaktadır. Ancak söylenildiği üzere bir determinizm tanımının "fatalism" yani kader kavramıyla karıştırılma ihtimaline de dikkat çekilmiştir.[205] Aslında doğadaki determinizm onun kaderidir. Nitekim Mary Midgley tarafından kullanılan "evolutionary fatalism" kavramı ile evrimsel bir kadere işaret edilmiş, bu kaderin ise kudret sahibi doğaüstü bir varlık tarafından kontrol edilen ve yönlendirilen bir süreç olduğuna dikkat çekilmiştir.[206] Bu şekildeki anlayış, teolojik kader anlayışının bir başka ifadesidir aslında. Tanrı'nın belirlediği bir hayatı yaşamanın hem özgürlüğe hem de adalete ters olduğunun düşünülmesi ile kudret sahibi bir varlığın evrim yoluyla hayatı yönlendirmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Fakat özgürlük insanın gelecek yaşamlarda alacağı durumları değiştirebilmesi, "yeni tohumlar dikebilmesi" yani kaderini değiştirebilmesi için gerekli görülmüştür.[207]

Metafizik ve ahlâki kavramlarda meydana gelen anlam değişmelerinin yanında evrim teorisinin ideolojik çıkarlara hizmet ettiği de bir gerçektir.[208] Genelde bilim özelde ise biyoloji dolayısıyla evrim fikri bazı ideolojik fikirlerin beslenmesine ve temellendirilmesine sebep olmuştur.[209] Teolog Arthur Peacocke, Darwinizmi veya evrim teorisini açıkça kabul etmeseler bile bazı ideoloji taraftarlarının kendi görüşlerine

---

[205] Stephen J. Pope, *Human Evolution and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York 2007, s. 159-160.
[206] Midgley, *Wickedness*, Routledge&Kegan Paul, New York 1984, s. 100.
[207] Karl E. Peters, "Evolutionary and Religious Perspectives on Morality", *Zygon*, c. 34, no. 3 (September 1999), s. 420-421.
[208] McGrath, *Darwinism And The Divine*, s. 32.
[209] Denis R. Alexander ve Ronald L. Numbers(ed.), "Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins", *Zygon*, c. 46, no. 3 (September 2011), s. 761.

bu teoriden destek aldıklarını ve böylece düşüncelerini temellendirmeye çalıştıklarını, ancak yararın çift taraflı olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre evrim teorisinin ideolojik amaçlar için kullanılması, aynı zamanda evrim teorisinin de güçlenmesini sağlamıştır. Örneğin sosyalizm ve ateizmle yapılan mücadele, yine Marx ve Engels'ın özgür düşünceye yaptıkları vurgu, bileşik kaplar misali, Darwinizmden destek aldığı gibi onun kuvvetlenmesine de katkı sağlamıştır.[210]

Darwin'in ve teorisinin ideolojik boyutta kullanıldığından bahseden bir başka görüşe göre, Darwin'in tamamen bilimsel bir araştırmanın sonucu ileri sürdüğü varlığa gelişle ilgili teorinin farklı kişiler tarafından farklı amaçlar için kullanılmış olması, bu teoriyi temelden kötü veya ideolojik yapmaz. Her bilimsel buluşun mutlaka bir ideolojik boyutunun olduğunun akıldan çıkarılmaması gerekir. Hiçbir buluş ve düşünce kültürel, dini, siyasi ortamdan soyutlanarak bir fanus içinde doğmaz. Çünkü insanları o araştırmaya iten çeşitli sebepler vardır. Dolayısıyla bir teorinin varsayımlarının sonucunun yorumlanma ve uygulanma biçimi ideoloji dâhil pek çok şeye hizmet edebilmektedir.[211] Nasıl ki bir dindar kendisini yaratıcı olarak düşünmemekle birlikte tanrı veya peygamber olduğunu ilan eden dindarlar var ise evrim de ideolojik bir anlam yüklü olan evrimciliği zorunlu olarak gerektirmemiş ancak ideolojik amaçlar için kullanılmıştır.[212]

Ahlâki değerlerdeki sürekli değişkenliğin ve Darwinizmin ideolojik amaçlar için kullanılmasının en bariz örneğini ırkçı teori ve uygulamalarda bulabiliriz. Bu konuda ilk akla gelen isimler ise Hitler ve Nietzsche olmaktadır. 20. yy.'ın başlarında Alman militaristler "Mücadele tabiatın evrensel bir kanunudur ve mücadeleye yol açan kendini koruma güdüsü varolmanın doğal bir şartı kabul edilir. İnsan bir dövüşçüdür. Ve iktidarı zaptetme ve galip gelme hakkı verir…" düşüncesini benimsemişlerdir.[213] "Hayatta kalma mücadelesi"nin bir yansıması olarak hep güçlü olanların hayatta kalması ve bu hayatta kalan güçlüler eliyle ilerlemenin gerçekleşmesi kabulüne bağlı

---

[210] Arthur Peacocke, *Evolution, The Disguised Friend of Faith,* Templeton Foundation Press, USA 2004, s. 24-26.
[211] Duralı, "Tekâmül ve Evrim", s. 64; Aydın, "Darwin Kavramlarının Yanlış ve Kötüye Kullanımları Üzerine", s. 393-412.
[212] Ruse, *The Evolution-Creation Struggle,* s. 267.
[213] Ruse, *Darwinism and Its Discontents,* s. 204-205.

olarak ırk ıslahı düşüncesi doğmuştur.[214] Çünkü ancak üstün ırklar daha güçlüdürler bu sebeple de gerekli ilerlemeyi ancak onlar gerçekleştirebilirler. Darwin, hayvan ve bitki çiftliklerinde suni yollarla en iyi ürünlerin alınmasından ilham alarak aynı metodun insan ırkında da yapılabileceğini düşünmüştür. Kendisinden önce kuzeni Francis Galton, kendi başına ve yavaş ilerleyen evrim sürecini hızlandırıp adeta en üstün insan ırkının elde edilmesi için insan üretimini savunmuştu. Bu görüşe sımsıkı sarılan Darwin, hayvanlar için makul ve olumlu karşılanan bu duruma insan söz konusu olunca karşı çıkılmasını eleştirmiştir.

Buna bağlı olarak Nietzsche'nin 'Üstün İnsan', 'Üstün Irk' anlayışının, Darwin'in doğal seleksiyon yani ancak "en kuvvetlinin yaşama hakkına sahip olduğu" düşüncesinin bir sonucu olduğu ileri sürülmüştür. İlk başlarda Nietzsche özellikle "hayatta kalma mücadelesi"ne yönelik eleştirilerde bulunmuş ve evrimin temel prensibinin hayatta kalma mücadelesi olmayıp gerçekte ilerlemenin güçlüler tarafından değil en zayıf olanlar, asil olmayanlar tarafından gerçekleştirilmesinin daha mümkün olduğunu iddia etmiş iken 1880'li yıllarda "zayıf" ve "güçlü" kavramlarına bakışı yer değiştirmiştir. Bundan dolayı Jean Gayon, Nietzsche'nin Darwin konusunda paradoxlar taşıdığını ileri sürmektedir.[215]

Irk ıslahı düşüncesi beraberinde bu ıslahın nasıl yapılacağını gündeme getirmiştir. Darwin, hayvanların fabrika usulü üretilmelerine benzer bir yöntemin aynısının insanlara da uygulanması gerektiğini savunmuştur. Çünkü önemli olan şey, fiziki ve biyolojik bakımdan en iyi niteliklere sahip olan insanın elde edilmesidir. En iyi özelliklere sahip olmayan sakat, özürlü veya çirkin olanlar yaşama hakkı olmayan ve ilerlemeye engel olan varlıklardır. Bunu şu sözlerle ifade etmiştir:

> Maksatlı olarak zayıfları ve yardıma muhtaçları ihmal etmek isteseydik bu ancak, aksi bir felaket, uygulanması toplum yararına olduğu

---

[214] Aydın, agm., s. 398. "Irk ıslahı" düşüncesinin bir adım ilerisi ırkçı politikalardır. Bireylerin daha dünyaya gelmeden ne gibi özelliklere sahip olacaklarının belirlenmesi, zamanla istenmeyen özelliğe sahip olmayanların elenmesine yol açacaktır. Evrim teorisi ile ırkçı politikalar arasındaki ilişki için bkz. Robert J. Richards, "The Moral Grammar of Narratives in History of Biology: The Case of Haeckel and Nazi Biology", *The Cambridge Companion To The Philosophy Of Biology*, ed. David L. Hull ve Michael Ruse, Cambridge University Press, New York 2007, s. 429-451.

[215] Jean Gayon, "Nietzsche and Darwin", *Biology and The Foundation of Ethics*, s. 163,193.

takdirde mümkün olabilirdi. Bu sebepten, hiç şüphesiz, zayıfların hayatta kalması ve çoğalmasının zararlı sonuçlarını tatmin edici bir şekilde bulmak zorunda kalırdık. Ama bu olayın hiç olmazsa tek bir devamlı engeli varolmakta, yani zayıf ve aşağı üyeler, sağlamlara oranla, evlenmeye daha az eğilim duymaktadırlar. Beden ve akılca zayıf olanlar, kendilerini, evlenmekten alıkoyabilseler, bu engel, çok daha kusursuz olabilirdi. Elbette bu, beklemekten çok, ümit edilebilecek bir olay olabilir.[216]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Darwin'in bazı sözlerinin çeşitli ideolojilerin hayata geçirilmesinde etkili olduğunu açıkça görmek mümkündür. Yine yukarıdaki ifadelerde mekanik dünya ve canlı algısının izleri çok rahat görülebilmektedir. En iyi parçalara sahip bir makinenin tıkır tıkır işleyip üretimi artırması gibi en iyi fiziksel ve akli niteliklere sahip olanlar da kaliteli ürünler ortaya koyacaktır. Örneğin gelişmenin en önemli göstergesi olan en fazla sayıda yavru dünyaya getirmenin insan toplumlarındaki sonuçlarına dair Darwin'in sözleri dikkate değerdir. Varolma mücadelesi, çevreye uygun yeni özellikleri kazanarak bunların gelecek nesillere olabildiğince fazla aktarılması için çoğalmayı gerektirir. Darwin var kalabilmek için çoğalmayı zorunlu görmekle birlikte nüfus artışının da zararlı olduğu kanaatindedir. Özellikle insan nüfusunun artmasının hem barbar kabileler hem de uygar toplumlar için kaygı verici olduğunu düşünmüştür. İnsanın hızla çoğalması "Barbar kabilelerde çocukları öldüremeye ve diğer suçları işlemeye, uygar toplamlarda ise büyük bir fakirliğe, bekâr kalmaya ve akıllıların geç evlenmesine sebep olmaktadır."[217]

Bu düşüncenin ahlâki bakımdan kabul edilebilirliği yoktur. Yukarıdaki sözlerle Darwin zayıflara yardım edilmesini ve onların çoğalmasını tasvip etmediğini göstermiştir. Zayıf olanların kendi kaderlerine terk edilmesinin toplum nezdinde hoş karşılanmayacağını bilen düşünür, bunun ancak toplum yararı gibi daha üst bir gerekçeye bağlandığında hoş görülebileceğini ileri sürmüştür. Bugün nüfus planlaması ve doğum kontrolü adı altında özellikle fakirlerin az çocuk sahibi olmaları yönünde

[216] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 170.
[217] Darwin, age., s. 180.

yapılan propagandaların da bu düşünceyle ortak yönleri olduğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır.

Ayrıca Darwin'in bu düşüncelerinde sorgulanması gereken bir başka husus da insanların en mükemmel biçimde üretilmesinin ahlâklarının da mükemmel hale gelmesini sağlayıp sağlayamayacağıdır. Bu anlayışa göre, ırkların üstünlüğünü gösteren yegane unsur, en iyi yavruların dünyaya getirilmesi olmaktadır. Dolayısıyla şu sorunun sorulması zorunlu hale gelmektedir: Fiziki ve biyolojik bakımdan mükemmel olanlar veya üstün bir ırktan gelenler, ahlâki olarak mükemmel mi olmaktadırlar? Fiziki ve biyolojik gelişmişlik ahlâkın da zorunlu olarak gelişmesine yol açmakta mıdır?

Evrim teorisiyle ahlâki kavramlardaki bu değişimin faydacı ve egoist duygu ve düşüncenin daha da yerleşmesine katkı sağladığı açıktır. Faydacı bir ahlâk anlayışı, doğrudan evrimle ilişkili olmayıp yeniçağın yarattığı bir durum olsa bile evrim teorisi bu ahlâk telakkisini daha da güçlendirmiştir. Darwin evrimin ürünü kabul ettiği ahlâka "en yüksek mutluluk" gibi bir amaç koymuş ve bu mutluluğa gitmenin sosyal içgüdülerin tatmin edilmesi olduğunu ileri sürmüştür. Sosyal içgüdülerin ise zihnin güçleriyle desteklendiği zaman en yüksek ahlâki ilke olan "kendine davranılmasını istediğin gibi başkalarına davran"[218] düşüncesini doğurduğunu iddia etmiştir. Ancak bu iddiaları, özellikle sakat, fakir, kendine yetemeyen kişilerin toplumdan elenmesine dair görüşleri ile tam tersi bir fikir ve uygulamanın hayata geçmesine katkı sağlamıştır.[219]

Darwin ile toplumsal ve siyasi politikalarına doğadan delil getirenler, Spencer'le birlikte ahlâki bir dayanak elde etmişlerdir. Buna göre zayıflık, sefillik bireylerin kendi yetersizliklerinin veya iradesizliklerinin sonucu gibi düşünülmüş ve bunlara yapılan yardımlarla doğaya karşı gelindiği ve topluma da zarar verildiği ileri sürülmüştür. Zulüm ve adaletsiz gibi gözüken bu aldırmaz tavır sonucu zikredilen insanlar toplumdan elenecek, sadece kendine yetebilen ve güçlü olanlar yaşayacaklar; sonuç itibariyle güçlülerden ve yarar sağlayanlardan oluşan sağlıklı bir sosyal çevre

---

[218] Darwin, *The Descent of Man*, s. 115.

[219] Frank X. Ryan (ed.), *Darwin's Impact: Social Darwinism And Its Critics*, Thoemmes Press, Bristol 2001, s. 111-180.

oluşturulabilecektir. Böylece zulüm ve adaletsizlik, doğa kanunlarına uyulmasını sağlayan birer ahlâki ilke olarak kabul görebilecektir.

B- SOSYAL DARWİNİZM VE EVRİMCİ AHLÂK

I- Sosyal Darwinizm Kavramı

Her ne kadar Darwin'in de bir Sosyal Darwinist olduğunu düşünenler olsa da[220] insanın biyolojisi gibi ahlâki davranışlarının da biyolojik kökenli olduğu düşüncesinin en önde gelen taraftarı Herbert Spencer (ö. 1903)'dır. Spencer, evrimin kanununun organik ve inorganik hayatın her yerinde geçerli olduğunu söyleyerek evrime yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu anlayışa göre ahlâki kurallar çevreye uyum sağlamaya yarayan ve uyumu kolaylaştıran prensiplerdir. Bundan dolayı da onun evrime dair görüşleri Sosyal Darwinizm olarak adlandırılmış;[221] evrimci etiği savunanlar ise Sosyal Darwinciler olarak isimlendirilmiştir.[222]

Sosyal Darwinizim veya Sosyal Spencerizm,[223] hayatta kalmak için verilen varolma mücadelesi ile çevreye uyumu diğer bir deyişle "survival of the fittest" ilkesini sosyal alanda ilerlemenin motoru kabul eden bir felsefi görüştür. "En uygun olanın hayatta kalması" ve "ilerleme" gibi temel ilkelerle birlikte ahlâkın da insanın biyolojik evrimiyle aynı evrimsel süreç içerisinde oluşup geliştiği düşüncesi Sosyal Darwinistler tarafından ileri sürülmüştür. Amerikan düşüncesinde Sosyal Darwinizm tanımlanırken "yaşam mücadelesi" ile "en uygunun hayatta kalması"[224] ilkelerine vurgu yapılmıştır. Darwinizmin en önemli kavramlarından olan bu iki prensibin ahlâka ve toplumsal

---

220 Mike Hawkins, *Social Darwinism In European And American Thought 1860-1945,* Cambridge University Press, New York 1997, s. 36. Hawkins'in Darwin'i Sosyal-Darwinist olarak tanımlamasına karşın Bannister, ilk dönem Darwincilerin Sosyal-Darwinist olmadıkları gibi Sosyal-Darwinistlerin de Darwinci olmadıklarını söylemektedir. Bkz. Bannister, *Social Darwinism: Science And Myth In Anglo-American Social Thought,* s. 16.
221 Carl N. Degler, *In Search of Human Nature, The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought,* Oxford University Press, New York 1991, s. 11.
222 Ruse, "Evolutionary Ethics in the Twentieth Century", s. 198.
223 Degler, age., s. 11; David Paul Crook, *Darwin's Coat-Tails: Essays On Social Darwinism,* Peter Lang Publishing, New York 2007, s. 30. Degler eserinde sosyal Spencerizm kavramının sosyal Darwinizm'den daha uygun bir kavram olduğunu söylemektedir.
224 Hofstadter, *Social Darwinism In American Thought,* s. 42,46, 165.

hayata tatbik edilmesi, Sosyal Darwinizmin en belirgin sonucudur.[225] Bir başka görüşe göre ise, Sosyal Darwinizm siyaset, biyoloji, felsefe ve sosyal bilimler arasındaki ilişkiler örüntüsüdür. 19. yy.'da doğa bilimleri özellikle de biyoloji alanındaki gelişmeler o kadar ilerlemişti ki sosyal bilimleri de etkisi altına almış ve sosyal bilimlere evrimsel bir bakışla bakılmasına sebep olmuştu. Ahlâk da bu alanlardan biriydi.[226] Sosyal Darwinizmin Darwinci teorinin topluma uygulanması olarak tanımlanmasını çok sığ bulanlar ve biyoloji ile sosyal düşünce arasındaki ilişkinin farklı biçimlerde kurulabileceğini ileri sürenler de vardır. Bazı düşünürlerin onu ırkçılığın öncüsü,[227] bazılarının serbest ekonominin destekçisi[228] olarak tanımlamaları buna bir örnek teşkil edebilir.

Sosyal Darwinizm ile evrimci etik arasında ilişki kuran önemli görüşler vardır. Bunlara göre, "Sosyal Darwincilik aslında geleneksel evrimci etik olup bu etiğin geleneksel kuramcıları, görüşlerini esas olarak evrim sürecinin doğasına ilişkin düşüncelere dayandırır."[229] Bu bakış açısıyla ahlâka bir gerekçe bulma sorunu, bizi, evrime sevk edecektir. Organizmalarda özellikle de insanlarda doğuştan ahlâki değerlerin olup olmadığı ve değerler alanı içinde doğal olanla ilgili onu kendi kendinin üstüne çıkaran bir faktörün bulunup bulunmadığı soruları bu açıdan önem taşır. Bu sorularla "doğuştan getirdiğimiz iyi kavramı doğal mıdır?" sorusuna da yanıt aranır. Buna göre, doğal olayların hep daha iyiye götüreceğine olan inanç bugünün insanından kaynaklanan bir takıntıdan ibarettir. Yani evrimin ilerleyici bir süreç olduğu düşüncesi bir gerçeklikten ziyade insanın ortaya attığı bir düşüncedir. [230]"Mevcut haliyle organik tabiatın öz ahlâki değeri nedir?" ve "şu anki halleriyle şeylerin takip ettiği yolun değeri nedir?" türünden soruların cevapları " 'doğal olan iyidir' argümanının kendi başına ayakta durabilmesini sağlayan evrim söylemi veya olayı var mıdır?" sorusunun cevabı

---

[225] Ruse, *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose?*, s.134.
[226] Doğan, "Sosyal Darwinizm Akımının Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri", s. 71. Greene, sosyal evrim teorilerini 18. yy.'ın ortalarına kadar geri götürür. Insanın sahip olduğu zekâ ile kendi şartlarını geliştirerek ilerleme yeteneğine sahip tek varlık olduğunu söyleyen Rousseau'yu ve bu minvalde düşünenleri sosyal evrimci olarak görür. Daha fazla bilgi için bkz. Greene, *Darwin And The Modern World View,* s. 88-128.
[227] Crook, *Darwin's Coat-Tails* s. 30, 31.
[228] Wright, *The Ethics Of Economic Rationalism,* s. 183.
[229] Ruse, "Evrimci Etiğin Savunusu", *Etiğin Doğal Temelleri¸* ed. Changeux, Jean-Pierre, çev. Nermi Acar, Doruk Yayınları, İstanbul, 2002, s. 39.
[230] Ruse, *Darwinism and Its Discontents,* s. 202.

ile aynıdır. Böyle bir evrim söylemi olmadığını söyleyen Ruse, bu görüşe karşı çıkmayı dört sebebe dayandırır.[231] Birincisi, sosyal Darwinistlerin pozitif teorik bir zemine sahip olmadıklarıdır. Bunların iddialarından çıkarılan 'doğal olan iyi sonuçlara sahip olmak zorundadır' ile 'doğal olan iyidir' fikirleri arasında bir karmaşa olduğudur. Ancak bu karmaşa, ifadelerin yanlış olduğu anlamına gelmez. Olumlu bir iddianın olmaması kişiyi bir ahlâkın olup olmadığı hususunda şüpheye götürür. İkincisi, sosyal Darwinizmin prensipleriyle ilgili ileri sürülen bütün örnekler, bugüne kadar takip etmiş olduğumuz evrim gerçeğini değil de ahlâki olarak belirleyici başka ölçütün var olmasını dışarıda tutar. Üçüncü sebep, eğer bir kişi tabiatın dışındaki değerleri okumaya devam ederse, iyi kadar kötünün varlığını da okur. Parazitler, hastalıklar ve benzeri şeyler ahlâki olarak değerli şeylerdir. Dördüncü ve hepsinden daha önemli olan sebep, evrim geçirmiş tabiatta değerleri bulma girişiminin anahtarı olan biyolojik ilerlemeciliği Darwinizmin açmış olmasıdır. İlerleme, şeylerin ahlâki ve diğer alanlarda daha iyiye gittiğini söyler iken kör ve gelişigüzel surette meydana gelen değişikliklerin ürünü olan değerler tabiattan nasıl elde edilebilir?

Sosyal Darwinizmin ileri sürdüğü etik anlayışın normlara dayalı bir ahlâk olduğu da ileri sürülmüştür. Bu normlara dayalı ahlâkın konusu, kutsal kitapların da öne çıkardığı "başkalarına yardım edeceksin, fakirleri doyuracaksın, komşunla iyi geçineceksin, hoşgörülü-dürüst olacaksın" gibi öğütlerden oluşur. Bu fikri öne sürenlere göre sorun, evrimden bir etiğin çıkıp çıkamayacağı değil, bir üst otorite olmaksızın bu farklı duygu ve sezgilerin hepsinin nasıl açıklanacağıdır. Bu düşünceye sahip olanlar, bilimin hiçbir zaman evrimsel kaynağımızla uyum içinde olmamız gerektiğini söyleyemeyeceğini de itiraf etmişlerdir.[232] Bu düşünce ise, Huxley'in "is" den "ought" çıkmaz ifadesinin farklı bir söylemidir.

Evrimin tamamen ilerleme olduğunu ve bu ilerlemenin en üst noktasında da insanlığın bulunduğunu söyleyen sosyal Darwinizmdir.[233] Bu ise Spencer'in hem organik evrim hem de sosyal anlayışının temelinde yer alan ilerleme fikrinin ürünüdür. Ona göre organik ilerlemenin basitten komplekse doğru olan kanunu bütün ilerlemeler

---

[231] Ruse, *Taking Darwin Seriously*, s. 91-92.
[232] Ruse, *Taking Darwin Seriouly*, s. 83, 208.
[233] Hawkins, *Social Darwinism*, s. 146.

yani dünyanın, hayatın, toplumun, dilin, bilimin, sanatın vb. gelişmesi için de geçerli bir kanundur.[234] Darwin daha çok değişmeye vurgu yapmıştı. Ancak onun "değişme" vurgusu "ilerleme"yi içine alan bir değişmedir. Çünkü zayıf olanların, çevreye intibak edemeyenlerin elendiği bir doğal ortamda değişme kavramının ilerlemeyi içermesi gerekir. Dolayısıyla sosyal Darwinizmin ancak ilerleme ile açıklanabilecek ahlâk anlayışı Darwin'in değişme vurgusu ile çok da çelişmez.

Buradan sosyal Darwinizmin babası sayılan ve evrimin yeni bir etik için temel oluşturabileceğini düşünen ilk kişi olan Spencer'in[235] etiğinin kaynağının ve temel prensiplerinin ne olduğuna geçiş yapabiliriz. Düşünürün etik hakkındaki görüşlerini eserlerinden hareketle ele alacağız, eserlere ise yayım tarihlerine göre yer vereceğiz.

II- Herbert Spencer: İlerleme ve Uyum

Spencer'in etik hakkındaki görüşleri, onun Sentetik Felsefe adı verilen felsefesinin son halkasını oluşturmaktadır. Bütün bilimlerin bir araya gelmesini ifade eden sentetik felsefenin temelinde madde ve hareketin sürekliliği vardır. Belirsiz ve düzensiz homojenlikten belirli ve düzenli heterojenliğe doğru olan maddenin sürekli hareketi evrimin de temel kanunudur.[236] Ve bu hareket sürekli ilerleyen bir niteliğe sahiptir. Spencer, sentetik felsefenin oluşumuna giden süreçte ilk olarak yazdığı *Social Statics* (1850) ve daha sonra kaleme aldığı *The Principles of Psychology* (1855) ile "Progress: Its Law and Cause" (1857) isimli eser ve makalesinde sosyoloji ve ahlâka evrim penceresinden yaklaşarak felsefesinin temellerini atmıştır. Felsefesini kurarken takip ettiği konu silsilesi, aynı zamanda ahlâk düşüncesinin oluşum ve ilerlemesinin de bir göstergesidir. 1862 yılında yazdığı *First Principles* ile başlayan, *The Principles of Biology* (1864-67) ve *The Principles of Sociology* (1876-1896) ile devam eden sentetik

---

[234] Herbert Spencer (ed.), "Progress: Its Law And Cause", *Essays Scientific, Politikal And Speculative*, c. I, London 1868, s. 3; Ruse, *Darwinism and İts Discontents,* s. 204; Bradie, *The Secret Chain: Evolution and Ethics*, State University of New York Press, New York 1994, s. 2.
[235] Ruse, *Defining Darwin: Essays On The History And Philosophy of Evolutionary Biology*, Prometheus Books, NewYork 2009, s. 93.
[236] James, R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 153.

felsefe sisteminin en son halkasını *The Principles of Ethics* (1892-1893) oluşturmuştur. Böylece Spencer'de biyolojiye dayanan ahlâk sosyolojik bir gelişim seyri izlemiştir.

Spencer ilk kitabı olan *Social Statics'* de insanı arzularına ulaştıran kuralın ne olduğunu ele almıştır. Uyum ve ilerlemeyi ahlâkın temeline yerleştirdiği eserinde tüm kötülüklerin kaynağının uyum sağlamamaktan ileri geldiğini söyler. Ahlâkın amacı "En fazla sayıda insana en fazla mutluluk" olarak belirlendikten sonra bu amacın gerçekleşmesi de "yararlı olan doğrudur" ilkesine dayandırılarak temellendirilmeye çalışılır. Kavramların bir değer taşıyıp taşımamalarını evrensel kabule bağlayan düşünür, eğer bir kural veya ilkenin aynı anlamı üzerinde evrensel bir konsensüs sağlanmışsa onun kural veya ilke olabileceğini söyler. Dolayısıyla haz veya mutluluk veren şeyler bireylere göre değişeceği için genel bir mutabakattan söz edilemez.[237] Buradan anlıyoruz ki ahlâki kodlar evrimin ürünü olmakla birlikte pratik ahlâk sosyal evrimin içinde ve ona bağlı olarak gelişmiştir.

*The Principles of Psychology'*de gelişme kavramı daha çok da zekânın gelişimi üzerinde durulmuştur. Spencer, davranışın evrimini incelerken zekânın gelişimine vurgu yapmış; biliş seviyesinin yükseltilmesini hâlâ gelişmeye devam eden hayatın idamesi ve gelişmesi için evrensel bir amaç olarak tanımlamıştır. Zekânın ve bilişselliğin artması ahlâki davranışların da yükselmesini sağlayacağı için bu konuya özel bir yer vermiştir.[238] Çünkü onun nazarında bilinç hali daha yüce ve daha iyi bir durumu göstermektedir.[239] Spencer, evrim süreci içinde zekâda meydana gelen değişiklikler ile fiziksel değişikliklerin aynı evrensel kanunun ürünü olduğunu belirtmiştir.[240]

First Principles "Bilinemeyen" ve "Bilinebilen" olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. "Bilinemeyen" bölümünde evrenin ilk sebebinin bilinemeyeceğini söyleyerek dini inançların temellerini arar ve onların mutlaka bir olguya dayandırılması gerektiğine dikkat çeker. "Bilinebilen" kısmında ise felsefe, madde, maddenin sürekliliğinin imkânını tartıştıktan sonra evrenin ve maddenin evriminden bahsederek evrendeki yasanın evrim olduğunu vurgular. Yani şeyler basit halden daha kompleks bir

---

[237] Spencer, *Social Statics,* D. Appleton and Company, New York, 1865, s. 11, 15.
[238] Spencer, *The Principles of Psychology,* Green and Longmans, London 1855.
[239] Laguna, "Stages of The Discussion of Evolutionary Ethics", s. 583.
[240] Spencer, *Social Statics,* s. 75.

hale doğru evrim geçirmişlerdir. Evrimin bir doğa kanunu, bu kanuna işlerlik kazandıran yasanın da ilerleme olduğunu ortaya koyduktan sonra canlılığın ortaya çıkışını bu yasaya dayandırarak ele almıştır. Buna göre basitten komplekse doğru olan organik evrim kanununun sosyal-kültürel tüm alanlardaki evrimin kanunu olduğunu, insanın düşünce ve fiilinin tüm ürünlerinde bu ilerlemenin görüldüğünü ifade etmiştir.[241] *The Principles of Biology'*de ise, doğal seleksiyonla kalıtımın sentezini yapmış;[242] biyolojik evrimin basamakları ile birlikte çeşitlenme, kalıtım, özelleşme gibi durumlar ve bunlar arasındaki ilişkiler anlatılmıştır.[243]

Spencer'in etik konusunu ayrıntılı olarak ele aldığı eseri ise *The Principles of Ethics'*dir. İki ciltten oluşan kitabında ilkönce insan davranışını, davranışlar üzerinden de etiği tanımlamıştır. Çünkü etiğin temel konusu davranışlardır ki eserinin ilk başlığını da davranışlar oluşturur. "Davranış nasıl tanımlanmalı" sorusuna, davranış bir amaç doğrultusunda ortaya çıkan fiildir, cevabını verir. Diğer bir deyişle davranış, en basitinden en kompleksine kadar tüm amaçlara uygun olarak ortaya çıkan fiillerin kavranmasıdır. Burada vurgulanan, davranışın mutlaka bir amaca yönelik olması gerektiği çünkü ancak amaçlı fiillerin etiğin konusu olabileceğidir. Örneğin "Faydalı davranış, kişinin acıdan kaçmak için kendisini engellemesi veya haz almak için güç harcaması, diye tanımlanmaktadır."[244]

Spencer'in ahlâkın temelinde bir gayenin olduğunu söylemesi ile klasik ahlâk anlayışlarındaki teleolojik vurgu birbiriyle uygun gözükse de evrimci ahlâkın gerektirdiği gayenin bilinçli bir tercih olup olmadığının incelenmesi bu uygunluğu belirleyecektir. Hayvanların yemek yeme gayesiyle avlarına yönelmesi ile insanın farklı yiyecek alternatifleri arasından birini tercih etmesi arasında fark olması dolayısıyla aynı düzeyde bir ahlâk davranışı olarak kabul edilmemesi gerekir.

Etiği mutlak ve göreli olarak ikiye ayıran Spencer, etik tarafından buyrulan emirlerin ideal şartlar içinde bulunan ideal insana yönelik olduğunu düşünerek "Ahlâk

---

[241] Spencer, *First Principles*, Cornell University Library, Londra 1862, s.148,162, 176.
[242] Moore, *The Post-Darwinian Controversies*, s. 145.
[243] Spencer, *The Principles of Biology*, c. I-II, New York 1871, c. I-II.
[244] Spencer, *The Principles of Ethics*, c.I, Liberty Classics, Indianapolis 1978, s. 39, 310.

kanunu mükemmel insanın kanunu olmak zorundadır."[245] fikrine ulaşmıştır. Bunun dışında bir de reel şartlar içindeki insanın yerine getirdiği kurallar vardır.[246] Mutlak etik, ideal insanın yaşadığı, göreli etik ise gerçek insanın yaşadığı etiktir denilebilir. Spencer'in mutlak etikten kastı, evrim teorisi dikkate alındığında, evrimin en üst basamağındaki insanların uydukları kurallar bütünü olmalıdır. Akıl ve irade sahibi varlığın evrimin en üst ürünü olduğu söylenebilir. Ancak eğer ilerleme söylenildiği gibi devam ediyorsa evrimin son basamağından ve en üstün insandan da bahsedilemez. Mutlaklığın kesin olan ve başka türlü olması mümkün olmayan bir durumu ifade etmesinden dolayı ve evrimin hâlâ devam ettiği varsayımından hareketle denilebilir ki, mutlak etik hiçbir zaman yaşanamayacak bir buyruklar alanı olmaya mahkûm kalacaktır. Daha doğrusu ideal insana ulaşılamayacağı için mutlak etik sadece zihinde var olacaktır. Ya da tersinden söylenecek olursa, mutlak etiğin kuralları doğal seçilimin ürünü olan ve kemâle ulaşamamış insan tarafından belirlenemeyeceğine göre, başka bir belirleyici de kabul edilmediğine göre hiç bilinemeyecek demektir. Bu da şu anlama gelir, etik hiçbir zaman var olmayacaktır. Fakat uygarlığın son aşama olarak kabul edilmesi, uygar insanın mutlak etiğe sahip olacağı anlamına gelebilir. Bununla birlikte Spencer, pratik faydaları açısından etiğe daha kesin ve somut bir varlık imkânı açmış yani göreli etiğe daha fazla yer vermiştir.

Mutlak etiğe göre, mükemmel bir insanın davranışları tam olarak açıklanamaz. Bu tür davranışların açıklanması tecrübi etiğin sınırları içinde mümkündür. Toplum içindeki bazı yaşam biçimleri uyumlu bir işbirliğini mümkün kılacak şartları sağlayabilir. İnsanlar arasındaki çeşitlilikler veya farklılıklar onların farklı fiillere uyarlanmasına yani farklı davranışlar sergilemesine yol açar. Bu insanlar eğer belli bir yaşam tarzını devam ettirebilirlerse bu durumda kişisel mutluluk için istenen eylemi yerine getirmiş olurlar.[247] Burada vurgulanan fikir, insanların kodlandıkları veya evrildikleri biçimde hareket etmeleri durumunda uzun süre sonra bu davranışların bir yaşam tarzı haline gelmesi ve bunun da ihtiyaç duyulan kişisel mutluluğu ortaya

---

[245] Spencer, *Social Statics*, s. 69.

[246] Spencer, *The Principles of Ethics*, c. I, s. 310; *Social Statics*,1851, s. 55-58. Burada Spencer'in kullandığı "gerçek insan/actual men" tabiri ile Whitehead ve diğer süreç düşünürlerindeki "gerçek varlık" kullanımı, evrim teorisinin süreç felsefesi üzerindeki etkilerinin bir göstergesi kabul edilebilir.

[247] Spencer, age., c. I, s. 310, 312.

çıkarmasıdır. Adetlere ve alışkanlıklara başkalarıyla işbirliği yapma biçiminde bir amaç verilmesiyle bunlar zamanla ahlâk haline gelmiştir.

Etiğin temel konusu olan insan davranışını etik boyutu olan ve olmayan diye ayıran Spencer'e göre yemek yemek, gazete okumak, hava girmesi için pencereyi açmak, bir kıyafet giymek gibi davranışların etik bir boyutu yoktur. Çünkü her bir fiil bütünün birer parçasıdır, dolayısıyla bütünün tam olarak kavranması parçanın iyi bir biçimde kavranmasına bağlıdır. Yani bütünün kavranması ile parçanın kavranması birbiriyle çok yakından ilişkilidir. Buna bağlı olarak etiğin ilgi alanına giren bir davranışın kısımları ve görünümleri, gerçekte organik bütünün bir parçasıdır ki bu şu anlama gelir, etik davranış diğer davranışlara ayrılmaz biçimde bağlıdır.[248] Bundan dolayı etik davranışı anlayabilmek için onu etik boyutu olmayan davranışlarla birlikte ele almak gerekmektedir. Buradan şu sonuca varabiliriz: Spencer'e göre, bir fiilin ahlâki olup olmadığına diğer fiillerden bağımsız olarak karar verilemez; yani bir bireyin varlığını sürdürmek veya yemek bulmak için yaptığı davranışların ahlâki bir niteliği olmalı veya bireyi ahlâki bir varlık yapacak nitelikte olmalıdır.

Buradan insan davranışlarının anlaşılabilmesinin gerekçelerine analitik bir geçiş yapılmaktadır. Parça-bütün ilişkisine bağlı olarak Spencer, insan davranışlarının anlaşılabilmesi için tüm canlıların davranışlarının dikkate alınmak zorunda olduğuna inanır. Çünkü insan davranışı bütünün yani tüm organizmaların davranışlarının sadece bir parçasıdır. Bu düşünce, organik evrimi herşeyde görülen ilerlemenin bir parçası olarak kabul etmesinin bir sonucudur. Dolayısıyla davranışın tanımlanması da az gelişmiş davranışlardan çok gelişmiş ve daha kompleks davranışlara doğru olmalıdır[249] yani ahlâkın açıklanmasına basit canlıların davranışlarından ve bu davranışlara değer biçmekten başlanması gerekir; çünkü insan davranışları bunların daha kompleks hali olduğu gibi onların devamı ve parçasıdır. Tüm canlıların davranışlarını bir ağaca benzetirsek her bir dal bir canlı türünün davranışlarını temsil eder ve dolayısıyla insan davranışları da bu dallardan birisidir. Bu sebeple davranışlar ve onların ahlâkiliği hakkında bir şeyler söyleyeceksek ağacın gövdesinden hareket edilmesi zorunludur. Filozof bütünden başlayarak parçalara gitmekle tabiatın en karmaşık hallerinin

---

[248] Spencer, age., c. I, s. 38-39.
[249] Spencer, age., c. I, s. 37- 41; Ruse, *Darwinism and Its Discontents,* s. 18.

çözülebileceğine inanmıştır.[250] Bu düşüncesinden dolayı onun ahlâki davranışları açıklamada tümevarımsal bir yaklaşımı benimsediği söylenebilir.

Etiğin konusu ise en yüksek derecede evrimleşmiş insanın ortaya koyduğu davranıştır ki bu davranış da evrimin en üst basamağında ortaya çıkmıştır. Her ne kadar etiğin insan davranışını konu edindiği söylenilmiş olsa da onun alanının düşünüldüğünden ve bilindiğinden daha geniş olduğuna vurgu yapılmıştır. Zira Spencer'in nazarında, tasvip edilen veya reddedilen bütün davranışlar doğrudan veya dolaylı olarak etiğin inceleme sahasındadır. Etiğin bireysel ve sosyal olarak iki etki alanı vardır. Bu iki alan aynı zamanda eylemlere değer biçilmesinin de kriterleridir. Örneğin, bir eylemler sınıfı vardır ve bu eylemler kişisel amaçları yönetir. Kişisel amaçlar ise diğer bireylerin mutluluğundan ayrı düşünülen bireysel mutlulukla ilişkisine göre bir değerlendirmeye tabi tutulur. Bu eylemler, bireyler üzerindeki olumlu-olumsuz etkilerine göre doğru-yanlış olarak sınıflanırken, bireyleri amaçlarına ulaştıran davranış olup olmamasına göre de iyi-kötü olarak adlandırılır.[251] Ancak göz ardı edilen husus, bireyleri olumlu veya olumsuz etkileyen şeylerin değişken olduğudur. Bu kadar çok bireyin olumlu etkilendikleri şeylerin doğru kabul edilmesi, pek çok hatta kişi sayısınca doğrunun olacağı anlamına geldiği gibi bireysel doğruların da çatışmasına yol açacaktır.

Spencer'in evrimci etiğinde, insandan daha aşağı canlılarda olduğu gibi, davranışların gerisindeki temel itici güç haz ve acı duygularıdır. Ona göre, bu her iki duygu canlıları bazı fiilleri yapmaya, bazılarından da kaçmaya teşvik etmektedir. Haz ile yardımsever davranışlar arasında, acı ile de zarar veren davranışlar arasında organik bir ilişki vardır. Dolayısıyla mutluluğu değil de mutsuzluğu artıran bir davranış biçimi, Spencer felsefesinde iyilik ve hayırsever bir davranış olarak kabul edilmez.[252]

Spencer'in ahlâk felsefesinin temelini oluşturan "ilerleme (progress)" ve "en uygun olanın hayatta kalması (survival of the fittest)" ilkelerine yapılan vurgu, onun düşüncesindeki dikkate değer bir başka yöndür. "En uygun olanın yaşaması" Spencer'e ait bir kavramdır ve bu kavramın ihtiva ettiği anlam açısından da Darwin'den

[250] Spencer, *Social Statics,* 1851, s. 28, 42.
[251] Spencer, *The Principles of Ethics*, c. I, s. 309, 57-61.
[252] Spencer, age., c. II, s. 348, 349. İlerleme ve ideolojik olarak kullanılması hususunda bkz. Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı,* s. 91-133.

ayrılmıştır. Çünkü bu kavram ile evrime bir amaç verilmiştir. En uygun olanın yaşaması aynı zamanda ilerlemeyi de ifade etmektedir ki bu da bir amacın olduğunu göstermektedir. Darwin'in evrim tanımında ise genelde bir amaç olmadığı ileri sürülmüştür.[253] Darwin'in "değişme ve doğal seleksiyon" kavramları Spencer'de "ilerleme ve uyum" olmuştur. İlerleme, insanın arzularını tatmin etmek için gerekli materyallerin nitelik ve nicelik olarak çoğalması, kişinin güvenliğinin ve mülkünün artması, fiillerinde daha özgür olması değil, organizmanın bu sonuçları elde edecek yeni özellikler kazanması veya değişmesidir.[254] Etiğinin amaçları olan bireysel-toplumsal refah ile en yüce mutluluğa ilerleme ancak en iyi uyumu gösterme ile elde edilebilir. Bundan dolayı bu iki ilke onun ahlâkının temel ilkesi olarak kabul edilebilir. Ahlâki ilerleme hem organik bakımdan hem de sosyal bakımdan ilerlemeye bağlıdır.[255] İlerleyen ve gelişen şartlara uyum sağlayacak ve daha fazla özgür olmaya yol açacak yeni özellikler kazanmak ahlâkın seviyesini yükseltecektir. Çünkü ona göre, bir bireyin mevcut şartlara uyum sağlamaması kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olacağı gibi şartlara uyum sağlamak da iyilikleri doğuracaktır.[256]

Burada Spencer'in evrim teorisine kazandırdığı ahlâki boyut daha rahat görülebilmektedir. Spencer evrimin sürekli ilerlediğini söylemekle ve ona bir yön vermekle "evrim" kavramına değer yüklemiştir. Değerin desteklenmesi ve korunması da ilerleyici sürecin içinde olmaktadır.[257] Evrimin değer yönünü "ilerleme" kavramı ifade etmektedir. İlerlemenin bir değer taşıması, Sosyal Darwinizmin teleolojik bir yönü olduğunu da göstermektedir. Nitekim Spencer ilerlemenin teleolojik yönünü, insanın mutluluğuna doğrudan veya dolaylı katkı sağlayan şeyin ilerleme olduğunu söyleyerek belirtmiştir.[258]

Darwin, içinde yaşadığı çevreye en uygun özellikleri kazanan bireylerin hayatta kalabileceğini ve böylece de ilerlemenin meydana gelebileceğini söylemişken çağdaşı Spencer ilerlemeyi "…maddenin tamamlanmasıyla beraber giden ve birbirini

---

253 B.R. Hergenhahn, *An Introduction To The History of Physchology,* 6. Baskı, USA 2009, s. 296.
254 Spencer, "Progress: Its Law And Cause", s. 2.
255 Spencer, *The Principles of Ethics,* c. II, s. 41-42; A. C. Armstrong, "The Progress of Evolution", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* c. 9, no. 13 (June 20, 1912), s. 339.
256 Spencer, *Social Statics,* s. 77.
257 Ruse, "Evolutionary Ethics in the Twentieth Century…", s. 207.
258 Spencer, "Progress: Its Law And Cause", s. 2.

tutmayan bir bircinstenlikten birbirini tutan bir ayrıcinstenliğe değişme"[259] olarak tanımlamıştır. Böylece Spencer, Victoria dönemi özelliklerini daha iyi yansıtır biçimde evrimsel süreçte sürekli ilerlemeden bahsetmiş ve evrime bir yön vermiştir. Bu yönüyle Spencer'ın "evrim" kavramına bugünkü anlamını kazandıran esas kişi olduğu söylenebilir.[260] İlerlemenin tanımına uygun olarak medeni ve medeni olmayan toplulukları şöyle tarif eder ki bu tanım aynı zamanda biyolojik ve sosyal ilerlemenin birbirine paralel devam ettiğine işaret etmektedir:

> Sinir sisteminin gösterdiği yetilerin daha büyük kaplam ve çeşitliğine bakacak olursak medenileşmiş insanın, medenileşmemiş olana nispetle, daha karmaşık ve daha ayrıcinsten bir sinir sistemine malik olduğu neticesine varabiliriz: Esasen bu insanın dimağıyla bunun altındaki boğumların arasındaki nispetin artması da bunu göstermektedir.[261]

Davranışı anlayabilmenin yolunun onun evrimini anlamaktan geçtiğini söyleyen Spencer, değerin nihai kaynağını ilerlemede görür. Bizler daha yükseğe ve daha ileriye doğru yol aldıkça herşey daha iyi olacaktır. Bu ilerleme ve yükselmenin zirvesi de insan türüdür. Yani insan, evrim sürecinin doruk noktasıdır.[262] Herşeyi mümkün kılan ve bütün değerleri belirleyen ilerlemedir. Evrimci ahlâkın bu en son basamağı, normatif etiğin hâkim olduğu seviye (substantive ethic) olarak isimlendirilir. Bu seviyede kişiler ahlâki üretime ve bunları sevmeye yönlendirilmek zorundadır.[263]

Darwin, ilerlemenin veya gelişmenin rastlantılara bağlı değişmeler olduğuna inanmışken Spencer ilerlemenin bir zorunluluk olduğunu ileri sürmüştür.[264] Yani ilerleme doğanın bir kanunudur ve zorunlu olarak meydana gelmektedir.[265] Spencer'in

---

[259] Spencer, *İlk Prensipler II,* çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1947, s. 87.

[260] Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri,* s. 336; Gould, *Darwin ve Sonrası,* s. 22; Fulya İbanoğlu, "Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004), Marmara Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri ABD., dnş. Yrd.Doç.Dr. Harun Anay, İstanbul 2004, s. 44.

[261] Spencer, *İlk Prensipler I-II,* s. 57.

[262] Spencer, "Progress: Its Law and Cause", s. 10.

[263] Ruse, *Taking Darwin Seriously,* s. 75.

[264] Spencer, *Social Statics,* s. 80.

[265] Charles Devillers ve Henri Tintant, *Evrim Kuramı Üzerine Sorular,* çev. İsmail Yerguz, İletişim, İstanbul 2009, s. 237. Kitapta ayrıca ilerleme ile gelişme hakkında kavramsal karşılaştırma yapılarak

ilerlemeyi zorunluluk olarak kabul etmesinin nedenlerinden birisi de, herhalde Anglo-Saxonların esenliği için bunun gerekli olduğunu düşünmesidir.[266] İlerlemenin doğanın kanunu olması onu mücadeleye bağlı kılmaktadır. Doğanın kanunu hayat mücadelesidir ve yeni şartlara uyum sağlayarak bu mücadeleyi kazananlar ilerleme kaydederler.[267] Hayatta kalma mücadelesinin sonucunda biyolojik ve sosyal ilerleme birlikte meydana gelir, yani biyolojik bakımdan ilerleyen bireyler sosyal anlamda da ilerlemeyi gerçekleştirebilirler.

Spencer'in ahlâk ve sosyal felsefesi için önemli bir ilke olan "ilerleme"yi sağlayacak olan şey ve aynı zamanda Sosyal Darwinizmin ikinci dayanağı ise çevreye en iyi şekilde uyum sağlamaktır ki, en iyi uyumu sağlayanlar aynı zamanda toplumu ileri götürecek olanlardır. Sosyal Darwinizmin temel ilkesinden biri olan "en uygun olanın yaşaması" kavramını evrim teorisine kazandıran Spencer olmuştur.[268] "En uygun olanın hayatta kalması" cümlesindeki 'en uygun' veya 'en uyumlu olma' Spencer'de, Darwin'de olduğu gibi sadece güçlü olmayı ihtiva etmemektedir. Darwin'de en güçlü olanlar ve varlığını devam ettirebilenler, doğaya en fazla sayıda yavru bırakma imkânına sahip iken Spencer'de çevrelerine en iyi uyumu sağlayanlar en fazla yavru bırakma şansını elde etmişlerdir. Yani Darwin'de en güçlü olanlar yaşam mücadelesini kazanıyor iken Spencer'de en iyi uyumu sağlayanlar yaşam mücadelesini kazanma hakkını elde ediyordu. "En uygun olanın hayatta kalması" ilkesi, Darwin'de dâhil olmak üzere dönemin bazı düşünürleri tarafından evrim için en uygun açıklama olarak kabul edilmiştir. Wallace, bu ilkenin olguların açıklanması için kolay ve anlaşılır olduğunu söyledikten sonra Darwin de "en uygun olanın yaşaması"nın "doğal seleksiyon"a göre daha tatmin edici olduğunu itiraf etmiştir.[269]

Buradan Spencer'in ahlâk anlayışının dayandığı bir başka ilkenin de uyum sağlamak için verilen mücadele olduğunu anlıyoruz. Ona göre hayatta kalmak için

---

ilerlemenin matematiksel bir anlam ihtiva ettiği dolayısıyla da bir amaçtan ve değerden yoksun olduğu ileri sürülürken, insanla ilgili durumlar için gelişme kavramının daha uygun olduğu belirtilmektedir. Spencer'in organik ve sosyal ilerlemesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Spencer, "Progress: Its Law and Cause", s. 1-60.

[266] Spencer, *Social Statics,* s. 14.

[267] Ruse, *Darwinism and Its Discontents,* s. 204.

[268] Degler, *In Search of Human Nature,* s. 11; Julian Huxley, *Evolution, The Modern Synthesis,* MIT Press, Cambridge 2010, s. 584.

[269] Moore, *The Post-Darwinian Controversies,* s. 77.

verilen mücadele, organizmaların ahlâkını da oluşturmuştur. Bu mücadelenin adil olmasını zorunlu gören Spencer, varolma mücadelesini kazanmak için biyolojik fedakârlığın gerekliliğine dikkat çekmiştir. Sivil savaşın doğurduğu katliamın ardından insanlar mücadelenin en olumsuz etkilerine fazlasıyla maruz kalmışlardı. Bu olumsuzluk, onları Spencer'ın iyimser mesajlarını ön plana çıkarmaya götürdü. Örneğin işadamları, başarılarının gerçek sebebinin rakiplerinin yetersizliği yerine kendi çabaları olduğunu düşündüler. Özgür ve adil yapılan bu yarışın sonucunun da daha iyiye doğru gitmesi gerekiyordu.[270] Bu ise herşeyin merkezinde insanın kendini görmesi anlamına geliyordu. "Çalıştığım, amacım doğrultusunda gayret ettiğim sürece başarılı olurum" inancı, insanoğlunu çok mağrur hale getirmiştir. Bununla birlikte insanoğlu özellikle siyasi ve ekonomik güce sahip olmak için çok güçlü bir destek bulmuşturr.[271] Wilson'un belirttiği gibi Avrupalı devletler bu uğurda kan dökmeyi modern kavramlar altında meşru göstermeye çalışmışlar ve hâlâ çalışıyorlar.

Mücadelenin bir ahlâk prensibi olarak öne çıkarılması, ilk bakışta problem doğurmayan hatta olumlu sonuçların ortaya çıkmasına yarayan bir amaç gibi gözükebilir. Ancak bu mücadelenin ne için yapıldığı, mücadeleyi sürdürürken uyulması gereken kuralların ve mücadelenin ölçüsünün ne olacağı önemlidir. Ölümüne bir mücadelenin, bizden daha zayıf olanları yok edene kadar devam eden bir mücadelenin adaletin sınırları dışına çıkması kaçınılmazdır.

Spencer, mücadeleyi geliştirmenin ahlâki bir sorumluluk olduğunu düşünmüştür. Çünkü bu mücadelenin bireylerin çevrelerine uyum sağlama kabiliyetlerini artırdığına inanmıştır. Yine o, asabiyet, stres ve gerginliğin temelinde de hayatta kalma mücadelesinin olduğuna inanmıştır. Bu mücadele ise zayıfları yok etmekten ziyade güçlülerin başarılı olmasına katkı sağlamıştır. Hayatta kalmak için verilen mücadelenin organize olmuş biçimlerinin zararlı olduğunu şu sözlerle anlatır: "Şüphesiz asıl zarar, işe yaramaz kimseleri beslemek için herşeyi üstlenenler tarafından

---

[270] Ruse, *Taking Darwin Seriously,* s. 74.

[271] Brian K. Hall, *Evolution: Principles And Processes,* Jones and Bartlett Publishers, USA 2011, s. 412; Robert, C. Bannister, *Social Darwinism: Science And Myth In Anglo-American Social Thought,* Temple University Press, Philadehphia 1979, s. 3. Sosyal Darwinizim ile ekonomik güç arasındaki ilişki için ayrıca bkz. John Wright, *The Ethics of Economic Rationalism,* UNSW Press.

verilir; toplumun sürekli kendi kendini temizlemesiyle doğal elenmeye nokta konur."[272] Hayat mücadelesine önem vermekle birlikte yardımlaşma ve işbirliği de ilerleme için gerekli görülmüştür. Bu gerekli görülen yardımlaşma da tabiî ki güçlüler veya uyum sağlayanlar arasında yapılan bir davranıştır. Çünkü başka türlüsü yukarıda da iddia edildiği gibi doğal elenmenin ortadan kalkmasına yol açacaktır ki bu arzu edilen bir sonuç değildir.

İlerleme ve uyuma dayalı Sosyal Darwinizmin ahlâk anlayışının temelinde fayda elde etme düşüncesinin yani bencil bir duygunun olduğu söylenebilir. Bu düşünceyi doğuran sebeplerden biri evrim teorisinin üzerine bina edildiği varsayımlar olduğu gibi Spencer'in kendisinin tamamen faydacılıktan yana olduğunu söylemesi de vardır. Nitekim kendisi evrim yorumunun faydacılık için bir dayanak olacağını düşünmüştür.[273] Ancak Faydacı ekolün fayda anlayışı ile Sosyal Darwinizmin ahlâk anlayışındaki faydacılık arasında küçük bir fark vardır. Faydacı ekolün önemli isimlerinden olan Mill'e göre, bir eylem insanın mutluluğuna hizmet ediyorsa iyidir. Mill'de amaç mutluluğa hizmet edilmesidir. Buna karşın Spencer'e göre amaç, takip edilen şeydir ve bu amaç gerçekleştiği ölçüde mutluluğa hizmet edilmiş olur. Görüldüğü gibi amacın farklılaşması, fayda anlayışını da farklı kılmaktadır. Spencer'in amaç için tayin ettiği belirli bir şey yoktur. Takip edilen şey ve bunun sonunda mutlu olunan şey herkese göre farklı olacağı için, birey sayısınca fayda olacaktır.[274] Bu Spencer'in ahlâk anlayışının temelini de göstermektedir. Bir şeyi, bir dürtüyü takip etmek mutluluk için yeterli ise ahlâk için de yeterli kabul edilmiş olur. Yani ahlâk, mutluluğa götürecek bir gayeye yönelmiş olmaktan ibarettir. Gaye sahibi varlıklar da ahlâk sahibi olmaktadır. Bu durumda bir aslanın karnını doyurmak için avına yönelmesini veya bir farenin peyniri yemeye odaklanmasını gayeli bir davranış dolayısıyla ahlâki bir davranış olarak adlandırabilir miyiz? Eğer bu dürtüleri gaye olarak kabul edersek insanın ahlâki duygusunu hayvan atalarından tevarüs etmiş olması mümkün hale gelecektir.

İyi-kötü gibi ahlâki kavramlar da bu fayda anlayışına göre tanımlanmıştır. Spencer'in faydalı olan ile iyi olan arasında kurduğu ilişki onun etik görüşünün

---

[272] Spencer, *The Study of Sociology,* The University of Michigan Press, 1961, s. 315.
[273] Bradie, *The Secret Chain,* s. 165.
[274] Bertrand, *Ahlâk Felsefesi,* s. 83.

anlaşılması için önemlidir. Ona göre fayda, evrimsel ilerlemeye katkı sağlayan ve böylece mutluluğa sebep olan şeydir ve bu fayda sağlayan şey aynı zamanda iyidir. Yani iyi ile fayda iç içedir ve iyi amaca uygun olan, bireyi amaca götüren şeydir. Amaç ise ilerlemek ve en yüksek mutluluğa ulaşmaktır. Dolayısıyla ilerlemeyi olumlu yönde etkileyen durumlar iyi ve faydalı olduğu gibi mutluluğa da neden olur. Bu durumda iyi ile kötüyü belirleyen bir diğer husus ve aslında Spencer'in ahlâkının temel gayesi, "greatest happiness" yani en yüce mutluluk prensibidir.[275] Bu prensibe hizmet eden şeyler iyi hizmet etmeyenler ise kötüdür.[276] İyi, evrimin izlediği yönde hareket edendir. Evrim sürecinde doğa, en fazla sayıda çoğalanların ve genetik kalıtımını en fazla aktaranların yanındadır, dolayısıyla onların yaşamasına izin verir.[277] Bu düşünce, birincil amacın veya ilkenin ilerlemek olduğunu; iyi, fayda, mutluluk gibi kavramların ikincil amaçlar olduğunu ve ilerlemeye sağladıkları destek oranında değer kazandıklarını bize anlatmaktadır.[278] Hatırlanacak olursa Spencer'de insanoğlunun ahlâki bakımdan ilerlemesi, yaşam şartlarına tamamen uyum sağlamaya bağlı idi. Ahlâki anlamda kötülük ise şartlara göre şekil alamamak yani uyum sağlayamamakla ortaya çıkıyordu.[279]

Spencer'in bu şekildeki amaç ve fayda anlayışı, mutlak ve göreli olarak ayırdığı etik görüşüyle ilişkilendirilecek olursa, birincisi göreceli amaç içinde ele alınabilir. Mill'in mutluluğun elde edilmesi olarak tanımladığı amacı Spencer bireylerin güdülerini, isteklerini takip etmesi olarak belirlemiştir. Mutluluğun amacın gerçekleşmesine bağlanması, amacın ise takip edilen şeyle açıklanması, tıpkı hayatta takip edilen dürtülerin ve amaçların değişmesinde olduğu gibi, değişebilirliğe işaret etmektedir. Ahlâkın temel gayesinin en yüce mutluluk olarak gösterilmesi ise mutlak amaç ve fayda içinde değerlendirilebilir. Mill'in görüşüyle uyumlu olan bu amaca

---

275 Thompson, "Evolutionary Ethics: Its Origins And Contemporary Face", s. 476. Thompson, Spencer'in "en yüce mutluluk" prensibi ile Faydacı ahlâk felsefesinin temsilcileri Bentham ve Mill'in "greatest happiness" prensibinin birbirinden farklı olduğunu söyler. Ona göre, Bentham ve Mill bu kavramı bir davranışın doğru mu yanlış mı olduğunu belirlemek için kullanırken Spencer adaletle denk kabul etmiştir.

276 Richards, *Darwin And The Emergence of Evolutionary Theories,* s. 303.

277 Marc Kirsc, "Giriş", *Etiğin Doğal Temelleri,* s. 23; Richards, *Darwin And The Emergence of Evolutionary Theories,* s. 304.

278 Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, s. 83.

279 Hofstadter, *Social Darwinizm in American Thought,* s. 40.

ulaştıracak en önemli vasıta ise ilerlemektir. İyi ve fayda da ilerleme sonucunda elde edileceği için ilerlemeye öncelik verilmiştir.

Ahlâki anlamda iyiyi ve kötüyü belirleyen kıstas, bireyin hem fiziki hem de sosyal çevresine en güzel şekilde uyum sağlayıp sağlamamasıdır. Bu durumda çevreye uyum sağlamayı destekleyen davranışlar iyi, uyumu engelleyenler ise kötüdür. Yine bireye haz veren davranışlar iyi, acı veren davranışlar ise kötüdür. Dolayısıyla bireyin acı veren şeyden kaçınması ve hazzın peşine düşmesi de faydalı davranış olmaktadır. Bütün bunların sonucunda ilerleme meydana gelmekte ve ahlâk da ilerlemenin bir ürünü olmaktadır. Dolayısıyla çevreye ne kadar iyi uyum sağlanırsa ilerleme olacağı gibi, çevreye uyum için yapılan her türlü davranış da o derece iyi ve faydalı olacaktır.

Daha üstün varlık formuna ilerlemeyi, mutluluğun elde edilmesi için hiçbir engelin tanınmamasına bağlayan Spencer, bu üstün varlığın mükemmelliğin en başarılı örneği olan insan ırkı içinde ortaya çıktığını düşünmüştür. İnsan ırkının ulaştığı en üst seviye ise uygarlıktır. Yani gelişmenin ve mutluluğa doğru ilerlemenin en üst basamağında uygarlık bulunmaktadır.[280]

Spencer'de ahlâki anlamda iyi-kötü olarak tanımlanan davranışların temel özelliği, en yüce mutluluk prensibine hizmet ediyor olmaları idi. Mutluluğun elde edilmesi onun nazarında en önemli ahlâk prensibidir. Mutluluğun elde edileceği ortam ise herkesin eşit özgürlüğe sahip olduğu bir toplumdur. Bu sebeple toplumun bütün bireylerinin eşit özgürlüğe sahip olduğu ve böylece en yüce mutluluğu elde edeceği bir seviyeye doğru evrimsel ilerlemesini sürdürmesi gerekir. Bu durumda da sosyal evrim ahlâkın evrimi için zorunlu hale gelmekte, adeta ahlâki bir buyruk olmaktadır.[281] Burada mutlulukla özgürlük ve ahlâk arasında kurulan ilişki dikkat çekicidir. Bununla döneminin faydacı ve özgürlük taraftarlarının görüşleri ahlâk çatısı altında birleştirilerek onlara ahlâki bir hüviyet verildiği söylenebilir.

Spencer'in felsefesinde en yüksek ve temel kaide türün refahı ve devamının sağlanmasıdır. Çünkü bunun gerçekleştirilmesi sosyal refaha götürecektir. İlk kaideye

---

[280] Spencer, *Social Statics*, s. 353.
[281] Richards, *Darwin And The Emergence of Evolutionary Theories*, s. 303.

bağlı olarak ikinci sırada ele alınan en yüce kaide ise mutluluğun elde edilmesini sağlamaktır. Bu her iki kaide, hem türün devam ettirilmesi hem de mutluluğun elde edilmesi, tabiatın mükemmelliği, fiilin erdemliliği, hareketin dürüstlüğü gibi kabul gören ahlâki davranışları ortaya çıkaracaktır. Bu sıralamada bir silsile vardır, yani tür korunmadığı sürece mutluluk ortaya çıkmaz, dolayısıyla mutluluk elde edilmek istenen nihai sonuçtur. Türün devam ettirilmesini sağlamak özelde mutluluğun devam ettirilmesi anlamına gelir ki bu aynı zamanda iyiliktir.[282]

Yeni şartlara uyum sağlama kabiliyetinin organizmaların tabiatına kodlanmış olduğunu düşünen Spencer'de kötülüğün yok olmaya doğru meyletmesi ve dolayısıyla insanın mükemmelleşmesi tamamen mümkün olmasa bile kaçınılmazdır. Her ne kadar insanın tabiatında ilkel dönemine ait acımasız bencil duyguları hâkim olsa da insan uygar yaşamın gerektirdiği şartlara uyacak ahlâki bir yetenek geliştirecektir.[283] İnsanın evrim sürecinde kazandığı bu mükemmele doğru kendini geliştirme yeteneği de onu en yüksek mutluluğa götürecektir.

"En yüksek mutluluk ilkesi" veya diğer bir ifadeyle "genel mutluluk" hem toplumsal davranışın hem de bireysel davranışın sonucu olarak ele alınır ve genel mutluluğa insanı ulaştıran davranış aranır. Mutluluk bir amaca yönelik davranışın sonunda elde edilir. Bu da "genel mutluluk"un bir arayışa konu olması demektir. Spencer, genel mutluluğun özgecilikle elde edileceğine inanmaz çünkü özgeci davranışlar gerçek manada mutluluk sağlamazlar. Toplumsal davranışa bağlı olarak açıklanan mutlulukta vurgu, ayrı ayrı bireylere değil bütüne yapıldığı için tek biçimli ve bütünsel bir mutluluk anlayışı vardır. "Herkes tek kişi sayılır, hiç kimse tek kişiden daha fazla bir şey değildir." cümlesiyle buna işaret edilir. Ancak Spencer'e göre, genel mutluluk toplumsal davranış için bir amaç olamaz çünkü mutluluk toplumu oluşturan bireylere eşit paylaştırılamaz. Toplumsal davranışa bir amaç olamayacağı gibi etik için de bir ölçü kabul edilemez. Etiğin ölçüsü genel mutluluk değil evrensel adalet olur.[284]

---

282 Spencer, *The Principles of Ethics*, c. II, s. 347.
283 Hofstadter, *Social Darwinizm in American Thought*, s. 40.
284 Spencer, *The Principles of Ethics*, c. I, s. 250, 253.

Genel mutluluğun bireysel davranışların amacı olarak düşünülmesi daha uygundur; çünkü her bir birey eşit derecede mutluluktan pay alabilir. Ancak her bireyin payına düşen mutluluğun eşit olması gerekir. Spencer'in genel mutluluğun bireysel davranışlarla elde edileceğine inanmasının temelinde topluma ve bireylere bakışı vardır. Ona göre, biyolojik organizmada her bir unsur bütünün faydasına iken toplumsal bütün bireylerin faydasına hizmet etmektedir. Dolayısıyla bütünün faydasına olan genel mutluluğun sağlanması her bir bireyin mutlu olması ile gerçekleşebilir. Bu yaklaşımda ayrıca bireyin kendi çıkarını düşünerek çaba harcama sorumluluğu kadar başkasının çıkarına yönelik gayret sarfetme sorumluluğu da büyük ve değerlidir. Bu anlayış teolojik anlayışlardaki "komşunu kendin gibi sev" veya "kendin için istemediğini başkası için de isteme" anlayışının yansıması olarak rahatlıkla görülebilir.[285]

Göreceli bir etik anlayışa sahip olan Spencer'de en yüksek mutluluğa götüren ilkenin sürekli değiştiği görülmektedir. En yüksek mutluluk ilkesindeki değişkenlik, farklı ülkelerdeki insanların mutluluk anlayışlarından hareketle delillendirilmiştir. Türlerdeki ve aynı türün farklı bireyleri arasındaki farklılıklar, ahlâkın da farklı olmasını gerektirir. Bu bakış bir dereceye kadar doğrudur. Her insanın mutluluktan anladığı ve kendisini mutlu eden durumlar farklıdır. Toplumdan topluma değişen sosyal anlayışlar bireylerin davranışlarında önemli bir etkendir. Güzel ahlâk, bireyin içinde bulunduğu ortama en iyi şekilde uyum sağlaması olduğu için sosyal çevresine uyum sağlayanlar hem ahlâklı hem de mutlu olacaklardır.[286] Bertrand'a gore, mutluluğun göreceli olarak ele alınmasının nedeni, ahlâkın amacını mutluluk ve menfaat fikrinden uzaklaştırmak içindir. Mutluluğa göreceli bir anlam yüklemek yerine, alışkanlıklara bir gaye verilmelidir ki zamanla bu adetler ahlâki tabiat haline gelsinler. Gaye ilerlemek olduğu zaman, alışkanlıkların da ilerlemeye ve ilerlemenin oluşturduğu yeni şartlara uyumlu olması gerekecektir. Faydanın tanımı da burada ortaya çıkmaktadır. Faydalı olan, gelişmeye uyum sağlamaya ve böylece amaca hizmet eden herşeydir.[287] Bu, aynı zamanda iyinin de tanımını vermektedir.

---

[285] Spencer, age., c. I, s. 254.

[286] Fulya İbanoğlu, *Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD., dnş. Yrd. Doç. Dr. Harun Anay, s. 86.

[287] Bertrand, *Ahlâk Felsefesi,* s.82; İbanoğlu, "Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi", s. 92.

Çalışma ile mutluluk arasında da doğrudan bir ilişki kuran Spencer, fiziki ve sosyal çevreye uyum sağlamak için sarfedilen gayret ne kadar çok ise mutluluğun aynı oranda artacağına inanmıştır. Bu sebeple çalışma ile mutluluk arasındaki bu doğrudan ilişkinin korunması gerektiğini belirtir. Buradan hareketle Spencer'in ahlâk felsefesinin fayda elde etmeye ve çevreye uyum sağlamaya yardımcı bencil hazların tatmin edilmesine dayanan bir felsefe olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Onun etiğinde fayda sağlamanın bir başka yolu da özgeci davranışlardır. Bireyin kendisini başkaları için feda etmesi anlamına gelen özgeci davranışın gerisinde türün menfaati vardır. Buna göre özgeci davranışların gerçekte çıkara ve bencilliğe dayandığı söylenebilir. İnsan tabiatının en temel duygusunun bencillik olduğunu düşünen Spencer, özgeci davranışı ortaya çıkaran güdünün de bencillik olduğunu söylemiştir. Egoist duygularla eş zamanlı gelişen özgeci davranışların ortaya çıkması ise daha sonradır. Özgeciliği tamamen bencillikten hareketle tanımlayan Spencer'e göre, tamamen başkasının yararına olacak bir özgecilik (pure altruism) tehlikeli olduğu gibi tembel, işe yaramaz insanların çoğalmasına yol açar ki bu da toplumun bozulması demektir. Bundan dolayı ahlâki prensipler doğanın kanunlarına uymak zorundadır.[288]

Her ne kadar en temel duygunun bencillik ve özgeci davranışların bile bencil duyguların ürünü olduğu söylense de, bu iki duygu ve davranış arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Spencer'in düşüncesi, bencillik ile özgeciliğin birbirini tamamladıkları yönündedir. Hatta özgeci duygu ve davranışlar egoist duyguları zorunlu olarak gerektirir.[289] Bu ilişkinin kurulmasında Spencer'in bütün parça ilişkisine, basit canlıların davranışlarından hareketle kompleks ve daha üstün varlıkların davranışlarının anlaşılabileceğine dair düşüncesinin izi rahatlıkla görülebilmektedir.

Biyolojik evrimin en temel duygusunun bencillik olduğundan hareketle özgeci davranışlar ile bencilliğin bir arada bulunamayacağı genel kanaatinin aksine Spencer'in bu iki zıt duygu ve davranışı birbirinin mütemmim cüzü olarak görmesinin gerisinde ilerlemeci anlayışı olduğu söylenebilir. İlk ve en basit duygu bencillik iken biyolojik ve sosyal evrimin ilerlemesi sonucu bencilliği de içinde barındıran özgeci duygu ve

---

[288] Spencer, *The Principles of Ethics*, c. I, s. 259-260.
[289] Spencer, age., c. II, s. 47-48.

davranışlar ortaya çıkmıştır. Başlangıçta özgecilik egoisme dayalı iken daha sonra egoism ona dayanmıştır. Spencer, özgeciliğin de bencillik kadar gerekli olduğunu düşünmüştür. Bireyin sadece kendi yararını düşünmesi olarak tanımlanabilecek egoismin tersine özgecilik bireyin kendisinin yerine başkalarının yarar elde ettiği davranışlar olarak görülmüştür. Yavruların korunması ve türlerin devam ettirilmesi de özgecilik kavramına yüklenen bu geniş anlam ile mümkün olmaktadır. Özgeciliğin bilinçli bir davranış olmasını zorunlu görmeyen Spencer güdülerin ürünü bir fedakârlık anlayışına sahiptir. Bilinçten bağımsız ele aldığı bu özgeci tavra ise "otomatik özgecilik" ismini vermiştir.[290]

Bilinçli yapılmayan özgeci davranışın özünde canlılardaki üreme güdüsünün olduğu düşünülür. Basit canlılarda bölünme, daha kompleks canlılarda ise çoğalma sonucu ortaya çıkan yavrular, hem bencilliğin hem de özgeciliğin bir ürünüdür. Bencillik, ebeveynin dünyaya getirdiği yavru ile kendi varlığını devam ettirmek istemesinden dolayı iken, özgecilik ebeveynin yavrusu için kendini feda etmesi, kendi bedenine ait parçaları yavrusuna aktarması dolayısıyladır. Doğum, bebeğin beslenmesi gibi davranışlar aynı zamanda maddi özgecilik olarak isimlendirilmiştir. Bundan dolayı Spencer'de iç içe geçmiş bir bencillik-özgecilik ilişkisinin söz konusu olduğu görülebilmektedir. Bilincin rol oynadığı bencil-özgeci davranış örneklerine kuşlarda ve memelilerde rastlanmaktadır. İçgüdüler tarafından yönetilen kuşlar ve memelilerdeki ebeveyn davranışlarında daha üst anlamda özgeci davranışlar görülebilmektedir. Örneğin, çocukları tehlikede oldukları zaman gösterdikleri endişe ve onları kaybettikleri zamanki tasa kadar onların mutlu olmaları için çaba sarfetmeleri de dikkate değerdir. Ancak ailelerin kendi çocukları için fedakârlıkta bulunmaları veya kendilerini feda etmelerinin duygusal bir yönü vardır. Bundan dolayı Spencer de bireyin kendisini başkaları için bilinçli olarak feda etmesi şeklinde bir özgecilik tanımı yapanlar için yukarıdaki gibi bir özgeciliğin saçma olduğunun düşünüleceğini belirtmiştir.[291]

Özgeci davranışların da ilerleme kaydettiğini düşünen Spencer'e göre, bu davranışlar, çok küçük de olsa, bilinçsiz olandan bilinçli olana doğru yükselir. Bireyin kendisini daha iyi korumak için geliştirdiği üstün kabiliyetler, yavruların da daha iyi

290 Spencer, age., c. I, s. 231.
291 Spencer, age., c. I, s. 232.

korunmasını sağlar. Bencil ve özgeci duygular eş zamanlı evrim geçirmiş olmakla birlikte daha üstün türlerin bireyleri gelişmiş yeteneklerini ilk olarak bencil çıkarları için kullanmış, daha sonra da özgeci davranarak, yani türünün devam etmesi için kendini feda ederek kullanmıştır. Spencer'e göre, bencil çıkarlar bireyin kendisini koruması için, özgeci çıkarlar ise türün yayılması için gereklidir. Ayrıca nasıl ki bencillik (egoism) ve özgecilik (alturism) eş zamanlı gelişmişlerse birinin ortadan kalkması diğerinin de yok olmasına neden olur. Düşünür, "Her bir tür, aşırı özgeci bireyler yok olurken aşırı egoist bireylerden de kendini temizler." diyerek bencillik ile özgeciliğin birbirini beslediğini ileri sürmüştür.[292]

Ebeveynlerin bilinçsizce gösterdikleri özgeci davranışlar aşamalı olarak ilerleyerek bilinçli bir seyir takip eder ki bu da en üst türlerin gösterdiği bir davranıştır. Ancak aşamalı ilerleyiş bilinç kazanmakla durmaz ve sosyal özgeci davranışlara doğru ilerlemesini sürdürür. Alturistik davranışlar bilinçli yapılmaya başlandıktan ve yüksek derecede gelişmiş formlara ulaştıktan sonra politik topluluklarda gelişmesini sağlayan şartlar ortaya çıkar. Yani artık özgeci davranışlar sosyal bir hüviyete bürünür. Sosyal gruplarda bireylerin mutluluğu diğerlerinin huzuruna bağlıdır, dolayısıyla birey kendi mutluluğu için toplumun huzurunu isteyecek ve özgeci davranışlar sergileyecektir.[293] Ancak özgeciliğin sosyal boyutunda, toplumda huzurun ve ahengin olabilmesi için gösterilecek özgeci davranışlar, yukarıda Spencer'in sağlıklı bir toplum için zararlı gördüğü zayıflara yardımı da içine almak durumunda kalacaktır.

"Bireyin gelişmesi, sosyal işbirliğine en üst derecede uyum sağlamasını içinde barındırır"[294] diyen Spencer bu sözlerle doğal evrim sürecini yani ilerlemenin gerçekleşebilmesini yardımlaşma ve işbirliğine bağlamıştır. Her ne kadar tamamen başkasının faydasına olacak özgeci davranışları reddetse de evrimin ileri yönlü olması için yardımlaşma ve işbirliğine büyük yer vermiştir. Ancak "Bu şekilde davranmakla, bizimle aynı evrim basamağındaki varlıklara göre daha doğru davranabilir miyiz?" diye soran Spencer, işbirliği ve yardımlaşmanın olmaması durumunda doğal evrim sürecine

292 Spencer, age., c. I, s. 233, 234.
293 Spencer, age., c. I, s. 235.
294 Spencer, age., c. II, s. 348.

sırt dönülmüş olacağını iddia eder. Yani evrimsel süreç işbirliği ve yardımlaşma ile ilerlemiştir.[295]

Spencer'in evrim düşüncesinde ilerlemenin merkeze konulması ve ilerlemenin olabilmesi için yardımlaşma ve işbirliği gibi ahlâk ilkelerinin öneminin vurgulanması, hayat mücadelesinin varlığı ile çatışır bir durum arz etmektedir. Evrimin temel kanunu hayat mücadelesidir ve bireysel olarak bu mücadelenin kazanılması ise yardımlaşma ve paylaşma gibi ahlâki ilkeleri dışarıda bırakmayı gerektirir. Aşağıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Spencer'in iyilik olarak gördüğü durum zayıfların, güçsüzlerin bertaraf edilmesine yöneliktir. Ona göre, âlemde katı bir disiplin olmasına rağmen insanlığın huzurunu ve nihai mükemmelliğe ulaşmasını güvence altına alan bir yardımseverlik vardır. Bu katı disiplin ile yardımseverliğin birlikte hareket etmesi şöyle olmaktadır:

> Bu disiplin, iyinin ortaya çıkarılmasında acımasızdır: Mutluluk peşinde koşan bir kanun kısmi ve geçici acılardan sakınmak için kesinlikle ödün vermez. Kabiliyetsizin sefilliği, tedbirsizin acıları, tembelin açlığı, güçlünün zayıfa yüklenmesi uzak görüşlü büyük bir yardımseverliğin hükmüdür.[296]

Bu sözleri ile yardımlaşma ve işbirliğinin gereğine dair sözleri bir tenakuz gibi gözükmektedir. Ancak Spencer'in yardım ve işbirliği daha aşağıda olanları ifade etmez. Çünkü:

> Bütün çabaya rağmen alt edilemeyen yeteneksizliğin açlığı gerektirmesi; bir amelenin arkadaşlarıyla yarışmakta hastalık sebebiyle yetersiz kalması sonucu bunun olumsuz sonuçlarına katlanmak zorunda kalması, dulların ve yetimlerin hayat mücadelesi veya ölüme terk edilmesi zulüm gibi gözükmektedir. Bununla birlikte tek tek bireyler olarak değil de evrensel insanlığın ilgileriyle ilişkili kabul edildiği zaman

---

[295] Spencer, age., c. I, s. 233.
[296] Spencer, *Social Statics*, s. 354-355.

bu acımasız kaderin en üstün yardımseverlikle dolu olduğu görülebilir."[297]

Spencer'in zayıflara yönelik yapılacak yardımın uzun vadede kötülük olacağını ve gerçek yardımın bu insanların toplum dışına itilmesiyle olacağını ima eden bu sözleri, döneminin burjuvazisinin yoksullara karşı yürütülen politikaları daha yüksek sesle eleştirmesinin dayanağı olmuştur. Kilisenin yoksul ailelere yaptığı yardımlara burjuva karşı çıkmış, "Bu yardımların doğa kanununu ortadan kaldırdığı ve böylece sosyal düzene zarar verildiği" yüksek sesle dile getirilmiştir. Fakirlik, zayıflığın işareti olup yapılan yardımlarla zayıf olanların hayatlarını sürdürmelerine destek olunmaktadır. Burjuva, özel durumları olanlar (hasta, sakat, yaşlı) hariç, yoksullara yapılan kamusal yardımların hemen kesilmesini ve fakirlerin çalıştırılmalarını şiddetle savunmuştur.[298]

Darwin'in evrim teorisinin doğurduğu ahlâk anlayışının ırkçı fikirleri beslediğine yönelik eleştiriler Spencer'in etik görüşleri için de yapılmıştır. Şöyle ki, Sosyal Darwinizmin yeni bir söylem geliştirdiği ve buna bağlı olarak özellikle 20. yy.'ın başlarında doğum kontrolü, ırkçılık, kısırlaştırma, uygun olanlar ile uygun olmayanların doğum oranının devlet tarafından değiştirilmesi gibi uygulamalara öncülük ettiği de dile getirilmiştir.[299] Bunlar arasında en fazla vurgulanan ırkçılık politikaları olmuştur. Buna göre ırkçılığı öne çıkaran eylemlerin temel sebepleri arasında Sosyal Darwinizm gösterilmiştir. Irkçılık, kimilerine göre Sosyal Darwinizmin bir yansıması olarak düşünülmüş kimilerine göre ise daha çok Darwin'in toplumsal hiyerarşiye yönelik söylemlerinden güç almıştır. Darwinci ırkçılığın yansımalarını Amerikan sosyal bilimcilerde görmek mümkündür.[300] Özellikle zencilerle ilgili düşünceler ve uygulamalar ırkçı düşüncelerin tesirini açıkça göstermiştir. Örneğin zencilerin sadece cahil olmakla kalmayıp uygarlaşmalarının da mümkün olmadığına inanılmıştır.[301] Bütün ırkların gelişmek için aynı şansa sahip olup olmadığını sorgulayan Boas, aşağı ırk ve üstün ırk tanımlamasına ve bugün Batılıların beyaz ırkın daha üstün

---

[297] Spencer, age., s. 354.
[298] Rifkin, *Darwin'in Çöküşü*, s. 60.
[299] Greta Jones, *Social Hygiene In Twentieth Century Britain*, Croom Hell, USA 1986, s. 160.
[300] John T. Cumbler, *From Abolition ToRights For All: The Making of a Reform Community in the Nineteenth Century*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008, s. 156.
[301] Bannister, *Social Darwinism*, s. 180-181; Degler, *In Search of Human Nature*, s. 16.

olduğuna dair iddialarına karşı çıkar.[302] Sosyal Darwinizmin ırkçılığı beslediği yönündeki görüşlerin Darwin'in yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı da iddialar arasındadır. Bu yanlış anlama Sosyal Darwincileri dünyayı açık bir mücadele alanı olarak görmeye ve doğal seleksiyon yoluyla çevreye en iyi uyum sağlayanların en iyiler olduğunu kabul etmeye götürmüştür ki bu da ırkçı ve milliyetçi görüşlere sebep olmuştur.[303]

Spencer'in ilerlemeci ahlâk anlayışını eleştirenlerden birisi de Ruse'dur. Ruse'a göre ahlâkın temelinde ahlâki tecrübe, yani doğru ve yanlış hakkındaki sezgilerimiz vardır. Ayrıca bir ahlâk teorisi mutlaka meta-etik gerekçelere dayandırılmak zorundadır. Bundan dolayı evrimin dolayısıyla ahlâkın yolunun Spencer'in söylediği gibi olup olmadığına dair hiçbir kanıt yoktur ve Spencer'in evrim hakkındaki temel mekanizması yanlıştır. Ancak Ruse'a göre bunların hiçbiri Spencer'in normlara dayalı etiğinin güvenilirliğini yıkmaz. Sadece ahlâka doğal ve tabii evrimsel bir destek sunmadaki iddiasını yıkar.[304]

Sosyal Darwinizme yöneltilen eleştirilerden en dikkati çekeni bu düşüncenin çöktüğüne dair olanıdır.[305] Bu görüşü, Alman asıllı evrimci biyolog ve zoolog August Weismann (ö.1914), kazanılmış karakterlerin gelecek nesillere aktarılamayacağını, aktarılmasıyla ilgili hiçbir ikna edici kanıt olmadığını söyleyerek bir manada desteklemiştir.[306] Sosyal-Darwinizmin yıkılması demek biyolojik açıklamanın öne çıkması demektir. Bu ise, Darwinci evrim teorisinin daha uygun olduğunun fark edilmesini ifade eder.[307] Bu yorumlardan anlaşılan bugün canlıların evrimi konusunda Darwin'in düşünceleri tekrar ön plana çıkmıştır. Duralı'ya göre de 20. yy.'ın ikinci

---

[302] Franz Boas, "Human Faculty As Determined By Race", *Darwin's Impact: Social Darwinism And Its Critics,* Thoemmes Press, Bristol 2001, s. 23-25.
[303] Mostafa Rejai, *Political Ideologies: A Comparative Aproach,* M. E. Sharpe, New York 1995, s. 63-64. Yazar fundemental İslam ile Nazizim arasında liderlerin fonksiyonları açısından bir benzerlik kurar. s. 69.
[304] Ruse, *Taking Darwin Seriously*, s. 76-77.
[305] Moore, *The Post-Darwinian Controversies*, s. 172.
[306] August Weismann, *The Germ-Plasm: A Theory Of Heredity*, çev. W. Newton Parker, New York 1893, s. 462.
[307] Degler, *In Search Of Human Nature*, s. ix.

yarısı ‘biyoloji çağı’dır. Biyolojinin tekrar merkeze yerleşmesinde canlılarla ilgili sorunları çözmesinin etkisi büyüktür.[308]

Bütün bu açıklamalar sonucu Darwin ve Spencer’in ahlâk anlayışları hakkında denilebilir ki Spencer’in davranışların yorumlanması sonucu ortaya çıkan ahlâk anlayışı ile Darwin’in anlayışı arasında farklılıklar göze çarpmaktadır. Darwin davranışı ahlâki olan ve olmayan diye ayırmaksızın canlıların yaşamasına katkı sağlayan faydalı her davranışı iyi olarak kabul etmişti. Spencer ise bütün davranışlara ahlâki bir gözle bakmamıştır. Yine Darwin bazı davranışların kalıtım ile sonraki nesillere geçmiş olmasını kabul etmemiştir. Saçma olarak nitelendirdiği bazı davranışların kalıtımsal olduğuna inanmayan Darwin’e göre kazanılan alışkanlıklar miras bırakılabilir. Örneğin Hinduların temiz olmayan yiyeceklere karşı isteksizliklerinin kalıtım sonucu olamayacağını düşünmekle birlikte bunun niçin olduğuna da bir açıklık getirmemiştir. Bir başka farklılık da Lamarck’ın görüşlerini kabul edip etmemede kendini göstermektedir. Spencer Lamarck’ı onaylarken Darwin onu reddetmiştir.[309] Nitekim Spencer’in onayı “en uygun olanın yaşaması” ilkesinde de görülebilmektedir. Çünkü Lamarck’ta canlıların çevredeki değişmelere uyum sağlama çabaları sonucunda evrim geçirdiklerini söylemişti.

Davranışlar veya alışkanlıklar ile ilgili bu farklılık, iki düşünürün ahlâka yaklaşımlarını da farklılaştırmıştır. Ahlâkın kaynağı hususundaki temel farklılıkları ise şudur: Darwin ahlâkı, evrimsel süreç içinde ortak yönlerin süzülüp seçilmesi sonucu oluşan bir içgüdüye dayandırırken[310] Spencer, insanda ahlâki davranışları ortaya çıkaran ahlâki kodlardan söz etmiştir.[311] Yine Darwin’in iyi ve kötü davranışı tanımlaması ile Spencer’in tanımı arasında fark vardır. Darwin yaşamı koruyan ve geliştiren davranışları iyi veya kötü olarak tanımlarken Spencer yaşamda haz veya acı veren

---

[308] Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş,* s. 118.
[309] David Weinstein, *Equal Freedom And Utility, Herbert Spencer’s Liberal Utilitarianism,* Cambridge University Press, New York 1998, s. 26.
[310] Richards “Darwin’s Romantic Biology”, s. 137.
[311] Richards, *Darwin And The Emergence Of Evolutionary Theories,* s. 212.

davranışları iyi veya kötü olarak tanımlamıştır. Yani Darwin için önemli olan hayatın korunması iken Spencerde yaşamın kalitesi, nasıllığı önemlidir.[312]

Bu farklılığa karşın biyolojik evrim ile ahlâkın evrimini aynı evrimsel sürecin ürünü kabul etmekle de ortak bir yöne sahiptirler. "Darwin'de Ahlâk ve Vicdanın Temelleri" başlığı altında söylediğimiz gibi Darwin biyolojik iyi ile ahlâki iyiyi bir kabul etmişti. Spencer'e göre de biyolojik evrim ile ahlâki evrim aynı sürecin ürünüdürler. Ahlâkın en önemli özelliği olan gaye açısından her iki düşünürün anlayışına yaklaşacak olursak yine bir ortaklık göze çarpmaktadır. Darwin'e göre hem evrimin hem de ahlâkın amacı bireylerin ve toplumun iyiliğini ve ayakta kalmasını sağlamak idi. Spencer de, aynı şekilde, hem ahlâkın hem de organik evrimin toplumun menfaati yönünde birlikte hareket ettiğini söylemiştir.[313]

Biyolojik evrimin vicdani aynı zamanda insani bir duygu ve davranış olan ahlâkı da ortaya çıkardığını düşünen Darwin ve Spencer'in tersine organik evrimden bir ahlâk çıkamayacağını düşünenler de olmuştur. Bu görüşü dillendirenlerin en önemlisi Thomas Henry Huxley'dir. O, Darwin ve Spencer'in çağdaşı ve organik evrimin taraftarı olmakla birlikte evrim süreci içinden bir ahlâk çıkamayacağını ifade etmekle çağdaşlarından ayrılmış ve bu yönüyle özellikle Sosyal Darwinizme karşı çıktığı iddia edilmiştir.[314] Bundan sonraki başlıkta Huxley'in evrimci etiğe dair düşüncelerine yer vereceğiz.

III- Thomas Huxley: Olgudan Değere Geçişin İmkânı

Darwin'in evrim kuramının önemli bir destekleyicisi olan Thomas Henry Huxley (ö. 1895), felsefe disiplininde agnostizm kavramını ilk kullanan İngiliz biyoloji bilginidir.[315] Olgu ve değer alanlarını birbirinden ayrı gören Huxley, ahlâki bir yönü

---

[312] Seth, "The Evolution of Morality", *Mind,* s. 31.
[313] Vicedo, "Laws Of Inheritance And Rules Of Morality", s. 233.
[314] Paul White, *Thomas Huxley, Making the "Man of Science",* Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 167.
[315] Thomas Henry Huxley, *Collected Essays IX,* London 1894, s. 133, 134; John Vernon Jensen, *Thomas Henry Huxley Communicating for Science,* Associated University Press, USA 1991, s. 113

olmayan olgular dünyasının[316] değerlere dair bir fikir ortaya koyamayacağını söylemekle çağdaşları evrimci düşünürlerden oldukça farklı bir yere sahiptir. Düşünür, evrim sürecinin bireylerde hem iyiye ve hem de kötüye yatkınlık meydana getirebileceğini düşünmekle birlikte iyi olanı seçip kötü olandan uzak kalma veya tersine bir davranışın evrim tarafından verilmiş olmasını imkânsız görmüştür. Bu sebeple o, insan ahlâkının evrimsel süreçten elde edilmesine karşı çıkan evrimci bir düşünürdür.[317] Ona göre, kozmik evrim ile insanın ortaya çıkışı eş zamanlı[318] olmakla birlikte ahlâk ile kozmik evrim birbirine ters iki süreçtir.[319] Çünkü evrimin öngördüğü kozmik süreç ile insan toplumlarının kabul ettiği etik arasında köklü bir zıtlık vardır.[320] Bundan dolayıda Darwinci hipotez ahlâki bir yasa olarak benimsenemez.[321] Bu düşüncesinin temelinde ise, çağdaşlarının tersine, ilerlemeci bir evrimi reddetmesi vardır denilebilir. Hatırlanacak olursa Darwin gelişmeye ve iyi olanların pozitif yönde elenmesine imkân tanırken Spencer evrimin hep ileriye doğru olduğunu söylemişti. Huxley ise iyi ve kötü olanın evrimine aynı derecede imkân vererek ahlâk alanında daha objektif bir yaklaşım sergilemiştir denilebilir.

Huxley'in etiğin temelinin evrimsel süreçte olup olamayacağına dair düşüncesinin gerisinde metafizik konusundaki agnostik tavrının olduğu söylenebilir. Darwin gibi, tabiatta mükemmel ve kırılamayan bir düzen gören[322] düşünür, bunun rastlantılarla örülmüş evrimle açıklanamayacağını düşünmüş ve rastlantılara dayalı bir açıklamanın kolaycılık olduğunu söylemiştir.[323] Dolayısıyla bütün düşünürlerde olduğu gibi onun etik görüşünü evren hakkındaki düşüncelerinde aramanın yanlış olmayacağı söylenebilir. Çünkü o evreni anlamak için insanın bu evrendeki yerini anlamak

[316] David Goslee, "Reconsidering Thomas Huxley, Evolution, Ethics And Equivocation: T. H. Huxley's Conflicted Legacy" *Zygon,* c. 39, no. 1 (March 2004), s. 154. Makalede Huxley'in tabiatı "immoral" yani ahlâka aykırı bir alan değil, "amoral" yani ahlâkla pozitif veya negatif yönde ilgisi olmayan bir alan olarak gördüğü ileri sürülmektedir.
[317] Gilley ve Loades, "Thomas Henry Huxley: The War Between Science and Religion", s. 304.
[318] Huxley, *Evolution and Ethics,* MacMillan and Co, London 1893, s. 36.
[319] Vicedo, "Laws Of Inheritance And Rules Of Morality", s. 233.
[320] George C. Williams, "Huxley's Evolution and Ethics in Sociobiological Perspective", *Issues In Evolutionary Ethics,* ed. Paul Thompson, State University Press, New York 1995, s. 317.
[321] Charles S. Blinderman, "Thomas Henry Huxley", *The Scientific Monthly,* c. 84, no. 4 (April 1957), s. 181.
[322] Huxley, *Lectures On Evolution*, 2004, s. 2.
[323] Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays,* The Echo Library, London 2006, s. 90-91; Gilley ve Loades, "Thomas Henry Huxley: The War Between Science and Religion", s. 302-303.

gerektiğini düşünerek[324] küçük alemden büyük aleme doğru giden bir düşünce seyri takip etmenin doğru olduğuna inanmıştır.

Düşünüre göre evren bir mücadele sahnesidir ve bu sahnede bütün mücadele edenler sırayla yok olurlar. Her bir zaman diliminin her bir durumundaki kozmosa dair açıklama, aslında, birbiriyle çarpışan güçlerin geçici düzenlerinin açıklanmasıdır. Sürekli değişen bir evrende doğal olarak düzen de sürekli değişeceği için Huxley etik gibi daha istikrarlı bir alanda ilerlemeyi sürekli değişen kozmik süreçten ayırmıştır. Dolayısıyla o, Spencer'in savunduğu "parçalar hakkında geçerli olan hakikatler bütün için de hakikat olacaktır" şeklindeki evrimci görüşün tersine inanmıştır.[325]

Onun felsefesinde evrenin bir mücadele sahnesi olmasına bağlı olarak ahlâk da problemli bir alan olmuştur. Ahlâkın gerekli ama problemli olduğunu düşünen Huxley, tabiattaki mücadele sahnesinde güç ve hakkın eşzamanlı olarak geliştiğine inanmış ve bunu şöyle ifade etmiştir: "Gücün yettiğince dilediğin şeyi yap." Bu ifadeyi bir dilemma olarak yorumlayan Goslee'ye göre, bununla evrim her an ilerleyen bir süreç olmaktan çıkarılmış ve etiğin meydan okumalarıyla karşı karşıya kalmıştır.[326] Hatta Huxley'in "Toplumun etik ilerlemesi, kozmik sürecin taklit edilmesine değil az da olsa ondan kaçmaya, onunla mücadeleye bağlıdır." ifadesi etik ile evrim arasındaki mücadele ve uzlaşmazlığı daha açık ve seçik göstermektedir. Yine ona ait olan "mikrokozmosun makrokozmosa karşı mücadelesi" ifadesi de düşünürün etiğin tabiatla mücadele halinde olduğuna dair inancını göstermektedir. Buna göre insan dolayısıyla da etik, tabiatla bir mücadeleye girişmiş ve daha yüksek amaçları için tabiata egemen olmuştur. Evrim teorisinin geleceğe dair beklentileri desteklemekten yoksun olduğunu düşünen Huxley, hep ileriye giden bir sürecin zirveye ulaştıktan sonra düşüşe geçeceğine inanmıştır.[327]

Huxley'de evrimsel perspektiften ahlâk ele alınırken evrimin sürekli ilerlediğine yönelik düşüncenin hata olduğu savunulmuştur; çünkü evrim sürecinde yeni koşullara uyum sağlayabilmek için organizma sürekli yeniden biçim almakta, bu süreçte bir devamlılık olmayıp yeni şeyler ortaya çıkmaktadır. Burada Huxley yeni bir özellik

---

[324] Huxley, *Evidence As To Man's Place In Nature,* Cambridge University Press, New York 2009, s. 59.
[325] Huxley, *Evolution and Ethics*, s. 4.
[326] David Goslee, "Reconsidering Thomas Huxley", s. 139.
[327] Huxley, *Evolution and Ethics*, s. 34,36.

kazanmayı ilerlemeden ayırır. Yani her kazanılan özellik aslında bir ilerleme değildir, bu yeni özellikler gerilemeye de işaret edebilir. Gerilemenin de ilerleme kadar geçerliliği olduğunu fiziki dünyadan bir örnekle açıklayan Huxley'e göre, fizikle uğraşan bilim adamlarının dünyanın güneş gibi soğuduğuna dair varsayımları doğru ise, o takdirde, evrimin bizi evrensel bir kışa uyum sağlayacak özelliklerle donatması zorunludur.[328] İçinde yaşadığımız evrende meydana gelen fiziksel değişmeler belki de bizi bu yöne doğru götürecektir. Küresel bir soğumanın değil de küresel ısınma gibi kozmolojik değişikliklerin yaşandığı çağımızda, evrim teorisine ve taraftarlarına göre, dünyanın son bulmaması tam aksine bu yeni şartlara uygun yeni canlıların ortaya çıkmasına doğru bir sürecin yaşanması gerekmektedir. Örneğin nükleer etkilere dayanıklı, radyasyondan etkilenmeyecek yeni donatılara sahip türlerin yavaş yavaş belirmesi gerekir. Tabii bu yeni şartlara uyum sağlamaya yarayan donatılara sahip bireylerin insani özelliklerinde ve ahlâki düşünce ve pratiklerinde herhangi bir değişiklik olup olmayacağı da önemlidir. Bu dünyanın şartlarında sahip olduğumuz değer yargıları yeni şartlarda geçerli olacak mı? Gelecekteki yeni canlıların yeni değer yargıları mı olacak? sorularına Huxley "Hayır" cevabını vermiştir. Çünkü o, evrimin bir ahlâk oluşturduğuna inanmamaktadır. Dolayısıyla yeni özelliklere sahip insanın ahlâkının da fiziki-biyolojik değişikliklere göre değişmesi söz konusu olamaz.

Onun evrim felsefesinde iyi ve kötü aynı derecede evrime tabi olduğu ve evrim sürecinden iyi kadar kötü de ortaya çıktığı için evrimsel ilerleme yanılgı olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı bir ilerlemeden bahsedilemez. "Evrimin etiği" adlandırmasının yanlışlığını ortaya koyan bu düşünce ile evrim sürecinin bir ahlâk ortaya çıkaramayacağına inanan Huxley, doğal olarak, iyi-kötü gibi değerlerin evrimsel ilerlemenin ürünü olamayacağına inanmaktadır. Hayatın acı ve tatlı yönleri olduğu için yaşam boyunca acı ve tatlı duyguların her ikisini de hissederiz. Yani hayat acı ve tatlısıyla bir bütün olduğu için hayatta sadece ilerleme olamaz, hem iyi hem de kötü yönde gelişmeleri hayatın içinde görmek mümkündür. Huxley'in nazarında, evrimin bir etiği olduğunu veya etiğin evrim geçirdiğini ileri süren teorisyenler doğru yol üzerinde değillerdir. Çünkü onlar ahlâkın tek yönlü evriminden söz etmektedirler. Hâlbuki ahlâki olmayan duygular da ahlâki olanlar kadar evrim geçirmiştir ve her ikisinde de doğal

---

[328] Huxley, *Collected Essays IX*, s. 198-199.

yaptırımın baskısı eşittir. Yani bir hırsız veya katil de en az bir hayırsever kadar tabiatı takip etmektedir.[329]

Yine düşünür, evrimin ilerleyen bir süreç olmadığı ve etiğin de bu sürecin bir parçası kabul edilemeyeceği fikrini dünyadaki acıların artan bir seyir izlemesiyle desteklemiştir. Yeryüzündeki acıların şiddet ve miktarındaki artış evrimin ileriye doğru gitmesiyle beraber meydana gelmiş ve insanın ortaya çıkmasıyla en üst seviyeye ulaşmıştır. İlerleme ile acıların artması arasındaki bu doğru orantı onu etiği evrimin dışında tutmaya götürmüştür.[330]

"Evrimin etiği" isimlendirmesinin neden olduğu bir başka yanılgı ise Huxley'in "evrimin etiği" kavramına yüklediği anlamla ilgilidir. Ona göre, hayatta kalma mücadelesi ve en uygun olanın yaşamasıyla hayvanların daha mükemmel organize olmaları mümkün hale gelmiştir. Bundan dolayı etik varlıklar olan ve bir toplum içinde yaşayan insanın da mükemmelleşmek için aynı yolu takip etmesi, yani bir anlamda en iyi olanı seçmesi gerekmektedir. "En uygun/fittest" kelimesi bizlere "en iyi/best" ifadesini çağrıştırmaktadır. Bu çağrışım da yanılgıya yol açmaktadır. Çünkü "en iyi" kelimesi ahlâki bir terimdir; "en uygun" ise doğal hayattaki şartlara göre değişebilir. Bu prensipten hareketle Huxley, etik anlamda "en iyi" olan davranışın doğal hayattaki var kalma savaşında başarıya ulaştıran şeye zıt olduğunu söyler. Bu anlayışa uygun olarak toplumsal ilerlemeyi "en uygun olanın hayatta kalması"na değil ahlâki anlamda "en iyi olanın hayatta kalması"na bağlar.[331] Daha önce ifade edildiği gibi Spencer, ahlâkın evrimi için toplumsal ilerlemeyi zorunlu görmüştü. Huxley ise tam tersine toplumsal ilerleme için ahlâkın gelişmesinin gerekliliğine inanmıştır. Huxley'e göre, asla "en iyi" anlamına gelmeyen "en uygun" kelimesinin bilimsel ve teknik bir anlamı vardır ve bilimde kullanılan teknik bir terim insanlık için neyin iyi neyin kötü olduğunu tanımlayamaz. Onun nazarında Spencer'in ortaya koyduğu etik anlayış egoyu besleyen ve insanları daha acımasız hale getiren bir düşüncedir.[332]

---

[329] Huxley, "Evolution and Ethics", s. 298.
[330] Goslee, "Reconsidering Thomas Huxley", s. 139.
[331] Huxley, *Evolution and Ethics,* s. 32, 33.
[332] Gilley ve Loades, "Thomas Henry Huxley", s. 303.

Huxley'in ahlâkın evriminde daha iyiye ve daha ahlâklı olmaya doğru tek yönlü bir süreçten söz edilemeyeceğine dair vurgusu önemlidir. İyi ahlâki davranış ne kadar evrim geçirmişse kötü ahlâki davranış da aynı oranda evrim geçirmiştir ve iyi veya kötü davranışta bulunanların her ikisi de aynı evrimsel süreçten ortaya çıkmıştır.[333] Bu düşüncesiyle Huxley, insan tabiatındaki iyi ve kötü özelliklerin ilk ortaya çıkışının belki evrimle açıklanabileceğini, ancak tercihler konusunda bir açıklama getiremeyeceğini ima etmektedir. Bunu da şu sözlerle dile getirir: "Kozmik evrim belki bize insanın iyi ve kötü eğilimlerinin nasıl ortaya çıkabildiğini öğretir. Ancak, özünde, iyi olarak isimlendirdiğimiz şeyi kötü olarak isimlendirdiğimiz şeye niçin tercih ettiğimizin daha iyi bir sebebini sunmada yetersizdir."[334]

Bundan dolayı Huxley ahlâkın teolojiye ya da evrime dayandırılmasını reddetmektedir. Ona göre, teolojik açıdan ahlâk tecrübi bir sürece tabidir ve bu süreç içinde tabiatta görülen adaletsizliğin ve ahlâksızlığın yavaş yavaş, zamanla düzelmesi beklenir. Ancak asıl sorun, bu düzelmenin nasıl olacağının ve sonucunun belli olmamasıdır. Tanrı'ya inanma hususunda agnostik bir tavır takınsa da evrenin iyi bir şekilde idare edilmesinin kuvvetli bir inançla olacağını ileri sürmüştür. Onun nazarında yaratılış ve yaratmanın nesnesi olan evren muhteşem olduğu kadar da kötüdür ve bu kötülük iyi bir tanrının eseri olamayacak derecede çoktur.[335] Buradan anlıyoruz ki Huxley'in evrene ve etiğe yaklaşımı felsefenin kadim problemi olan teodise üzerinden şekil almaktadır.

Ne teolojinin ne de evrimin ahlâk için bir dayanak olabileceğini düşünmekle tam bir agnostik[336] tavır takınan Huxley etik biliminin konusunu "hangi fiilin niçin doğru olduğunu söylemek ve yaşam hakkında mantıklı bir kuralla bizi donatma iddiasında bulunmak" olarak belirlemiştir. Gerek teolojik gerekse evrimci söylemler etik hakkında farklı fikirlere sahip olmalarına rağmen bir hususta fikir birliği içindedirler ki o da insana beyin yapısı ve davranış bakımından en yakın tür kabul

---

[333] Huxley, *Evolution and Ethics,* s. 31.
[334] Huxley, "Evolution and Ethics", s. 298.
[335] Gilley ve Loades, "Thomas Henry Huxley", s. 304.
[336] Huxley'in, agnostik bir duruşu bilimin özü olarak kabul ettiği iddia edilmiştir. Onun agnostik anlayışı ile bilim-din ilişkisine dair görüşleri hakkında bkz. Charles, S. Blinderman, "Thomas Henry Huxley", *The Scientific Monthly,* c. 84, no. 4(April 1957), s. 181.

edilen maymun ve kaplanların yaşam mücadelesinde takip ettikleri metodun etik prensiplerle uzlaştırılamayacağıdır.[337] Yani hayvan davranışları insan ahlâkını temellendirmede kullanılamaz. Çünkü hayvanlar dünyasında görülen özgeci içgüdüleri ortaya çıkaran evrim mekanizmasını kullanarak aynı içgüdülerin etik normlara dönüşmesi ve bunun da tüm insanlar tarafından yaşanması açıklanamaz.[338]

Ahlâkı canlılar dünyasındaki yaşam mücadelesinden misallerle açıklarken geyik ve kurt örneği veren Huxley, geyik karakterindeki insanların iyi ve faydalı kurt özelliği gösterenlerin ise zararlı ve kötü olduklarını ileri sürmüştür. Yine ona göre geyiğin kurtulmasına yardım etmeye çalışanların merhametli ve cesur, kurda yardım edenlerin ise zalim olarak isimlendirilmesi gerekir. Eğer bu yargıları insanın dışındaki dünyaya yani tabiata aktaracak olursak nötr bir durum karşımıza çıkar. Şöyle ki geyiğin iyi hali ile kurdun kötü hali birbirini nötrleştirecek ve böylece tabiat için ne ahlâklı ne de ahlâksız yargısında bulunulabilecektir.[339] Huxley'in tabiatta bir ahlâk aramanın yanlışlığını anlatırken verdiği örnekler aslında tam da ahlâkın kendisine işaret etmektedir. Tabiattaki nötr durumlar yaratılıştaki dengeyi, bir manada adaleti göstermektedir. Denge hali, iki zıt durumun birbirlerini, bir anlamda, nötrleştirmesini ifade eder. Huxley, doğal sirkülasyondan veya doğal işleyişten birtakım yargılar çıkararak insanın ahlâki tabiatını açıklamanın imkânsız ve hatta mantıksız olduğuna dikkat çekmek ister. Nitekim kurdun veya daha güçlü gözüken canlıların tabiatlarını sergilemelerinin ahlâki bir anlamı olamaz, çünkü her canlı kendi tabiatına göre davranır. Tabiatımızın bir yönünün iyi olarak isimlendirilmesi ise daha çok o yönün hem bireysel hem de toplumsal bir fayda sağlayıp sağlamamasına göredir. Bu anlamda canlıların özünde de bir ahlâkilik olduğu söylenebilir. Çünkü her yaratılmış olan insanlara ve çevreye mutlaka bir fayda vermektedir ki hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığı bunun bir ifadesidir.

Huxley, evrim sürecinden bir ahlâkın çıkmayacağını söylemekle birlikte onu dolaylı olarak beyin fonksiyonlarının bir ürünü olarak kabul etmiştir. Şöyle ki ahlâk bir bilinç halidir, bilinç ise sinir sisteminin uyarılması sonucu ortaya çıkmıştır. Ahlâkı

---

[337] Huxley, *Evolution and Ethics*, s. 7.
[338] White, *Thomas Huxley*, s. 168.
[339] Huxley, *Collected Essays IX*, s. 197.

materyalist bir bakışla ele alan düşünür hareketlerin oluşması ile ahlâkın ortaya çıkması arasında benzerlik kurmuştur. Buna göre vücudumuzda sinir ağları vardır ve bunlar uyarıldığı zaman organların hareketleri meydana gelir. Bir azadaki sinirin uyarılması ile nasıl hareket oluşuyorsa, diğer sinirlerin uyarılması sonucu acı veya haz gibi bilinçlilik durumu meydana gelecektir. Yani bilinç hali, sinirlerin birden fazla uyarılmasının sonucu oluşan tepkilerin tümüdür. Bu aynı zamanda ahlâki davranışların nasıl oluştuğuna dair de bir açıklamadır. Birden fazla uyaranla karşılaştığımız zaman uyarana karşı nasıl hareket edeceğimizi öğreniriz. Organların hareketleri nasıl kasla ilgili ise bilinçlilik durumu da beyinle ilgilidir.[340] Acı ve haz bilincine varan organizma bu duruma uygun ahlâki yargılarda bulunacaktır. Acı veren uyarıcılar kötü, haz/mutluluk veren uyarıcılar ise iyi olacaktır. Bizzat iyi ve kötünün kendisi Huxley'de beynin bir fonksiyonu veya evrimin bir ürünü olmamakla birlikte, insanların hissettikleri acı ve hazlara yükledikleri anlamlar zamanla ahlâki değerleri oluşturmuştur. Hazzın iyi olarak anlamlandırılması zamanla bunun bir değer olarak yerleşmesine yol açmıştır.

Bu görüşleri özellikle de evrim sürecinden doğrudan bir ahlâki duygu ve norm çıkarılamayacağına dair fikirleri, modernitenin eleştirisi ve humanizmin kabul edilmesi olarak yorumlanmıştır. Yine onun ahlâka dair görüşlerinin zamanının siyasi ve ekonomi politikalarının tersine hizmet ettiği ileri sürülmüştür.[341]

Huxley'in teolojik düşünceye karşı agnostik duruşu ve evrimin sadece olgular dünyasını açıklayabileceğine inanması ahlâkın temellendirilmesinde onu sosyobiyolojiye götürmüştür denilebilir. Onun etik ilerlemenin tabiatla mücadele etmekle gerçekleşeceğini ileri sürmesi, ahlâkın biyolojik ve sosyolojik açıklanmasına kapı aralaması anlamına gelmektedir. Nitekim modern sosyobiyologların Huxley'i desteklediğinin ileri sürülmesi de bu görüşü kuvvetlendirici mahiyettedir.[342]

Buraya kadar evrim teorisinin şekillendiği sosyo-kültürel ortamı, Darwin'in evrim teorisinin ahlâki bir yönü bulunup bulunmadığını, evrim teorisinin ahlâk anlayışı üzerinde meydana getirdiği değişmeleri ve evrim teorisini özellikle ahlâk alanına

---

[340] Huxley, age., s. 133-136.
[341] White, *Thomas Huxley,* s. 168-169.
[342] Williams, "Huxley's Evolution and Ethics", s. 317.

uygulayan isim olan Spencer'in ve Sosyal Darwinizm akımının ahlâka bakışını ele aldık. Bundan sonraki ikinci bölümde ise 20. yy.'ın evrimci düşünürlerinin ahlâkı nasıl temellendirdiklerini bilhassa biyolojik ve sosyobiyolojik açılardan ortaya koymaya çalışacağız.

C- DEĞERLENDİRME

19. yy.'da sistemli bir görüş haline gelen evrim teorisinin, gerek savunduğu iddiaların gerekse bu iddiaların birçok alanı etkilemiş olmasına bağlı olarak o günden bugüne kadar uzanan bir tartışmayı başlatması bakımından öneminin inkâr edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu etki alanına biyoloji, antropoloji, sosyoloji, siyaset, ekonomi, ahlâk hemen hemen bütün pozitif ve beşeri bilimlerin girmiş olması onun etkisinin büyüklüğünü daha iyi göstermektedir. Evrim teorisinin nüfuz ettiği pek çok alandan söz edildiği gibi bu alanların da onun şekillenmesinde ve nüfuzunu artırmasında aynı ölçüde etkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle dönemin siyasi ve ekonomik şartlarının ve politikalarının teori üzerindeki etkisi oldukça dikkat çekicidir. Bu sebeple İngiliz siyasi ve ekonomi uygulamalarının meşrulaştırılması için evrim teorisinin "güçlü olanın veya uygun olanın yaşaması", "hayatta kalma mücadelesi" ilkelerinin kullanıldığı şeklindeki ideolojik yorumlar bir kenara bırakılırsa teorinin yeni bir paradigma oluşturduğu bile iddia edilebilir.

Siyasi ve ekonomik etkileşimin teorinin ideolojik boyuta taşınmasındaki gücü inkâr edilemeyecek düzeydedir. İngiltere'nin ilerleme merkezli siyasi ve ekonomi politikası endüstri devriminin bir ürünü idi. Aşama aşama büyüyen endüstrileşme ve bunun sonucunda makineleşmenin önem kazanmasından hareketle Darwin'in de aşamalı bir varlığa gelişi savunduğu iddia edilebilir. Ancak ilerleme üzerine bina edilmiş olan evrim yoluyla varlığa gelişteki başarı, insanın ahlâki yapısında umut edilen yönde gerçekleşmemiş, böylece hep daha iyi ve üstün olana doğru giden ilerleme ahlâki alanda başarısız olmuştur. Nitekim ekonomik ve teknolojik gelişmelerde evrimin bu kuralı işlerken, en azından evrimin kayırdığı ülkelerde, özgürlük, demokratik düşüncenin gelişmesi gibi ahlâkla ilişkili alanlarda ve ahlâkın kendisinde tam tersi bir

pratiğin yaşandığı gözlenebilmektedir. Dolayısıyla siyasi ve ekonomik iktidar mücadeleleri uğrunda dökülen kanlar ve insanların sefalete düşürülmesini hangi ilerlemeci ahlâk anlayışı açıklayabilir? Sadece bu verinin bile ahlâkı evrim teorisine dayandırarak açıklamanın zorluğunu göstermede yeterli olacağı söylenebilir. İlerleyen ahlâki yapının hem duygu hem düşünce yönünden bireylerin neden olduğu zulümleri, acıları, kötülükleri azaltması gerekirken kötülüklerin ve zulümlerin biçim değiştirerek ve artarak devam etmesinden dolayı ilerlemeyi ahlâk için de bir yasa olarak kabul etmek imkânsızlaşmaktadır. Nitekim vicdanın sesinin daha fazla yükselmesi ve ahlâki hissiyatların daha yoğun duyulması gerekirken "insanlığın vicdanına, duygularına ne oldu?" dedirtecek olaylarla her gün karşılaşılmaktadır.

Ayrıca 18. yy.'ın sonlarında İngiltere'ye hâkim olan Utilitarianism (Faydacılık) felsefi yaklaşımı da 19. yy. evrimci paradigmayı anlamak için önemlidir. Jeremy Bentham, John Stuart Mill gibi İngiliz düşünürlerinin ortaya koyduğu bu yaklaşım, en yüksek iyinin ve en üstün mutluluğun faydada olduğunu ileri sürmüştür. Bu ilkenin güçlü bir biçimde dillendirildiği 18. yy. ile 19. yy. düşünce hayatının "fayda, bencillik, mutluluk" gibi kavramların Darwin' in söylediği gibi tanımlanmasına uygun bir zemin hazırladığı göz ardı edilmemelidir. Nitekim bu dönemlerde Avrupa ülkeleri arasında İngiltere'nin düşünce dünyasının gelişimi açısından özel bir yeri olduğu belirtilmiştir ki evrim teorisinin yaygınlık kazanmasında bu da önemli bir husustur.

Hem siyasi hem ekonomik hem de düşünce merkezli söz konusu karşılıklı etki sonucunda 18.yy ile 19. yy. evrimci anlayışlarının da birbirinden farklılaştığı söylenebilir. Dikkati çeken en önemli fark 18. yy. evrim fikri bir gaye ihtiva edip üstün bir kudrete dayandırılırken 19. yy.'da bunun büyük ölçüde terk edildiğinin görülmesidir.

Yukarıda belirtilen şartların da etkisiyle ortaya konulan ve pek çok alanı etkilemiş olan evrim teorisinin ahlâka tesirinin daha fazla olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü ahlâk, sahip olduğu anlam genişliğiyle insanın hem kendisiyle, hem diğerleriyle, hem çevresiyle, hem içinde yaşadığı dünyayla ve daha da önemlisi kutsalla olan ilişkisinin biçimini belirlemektedir. Yine ahlâk, insanın bu dünyadaki ayırıcı vasıfları olan vicdan, bilinç, irade gibi unsurlarla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bunların tamamen biyolojik zeminde tartışılması ruhsal olanın dolayısıyla kutsal olanın

ikinci plana düşmesi veya yok olması anlamına gelecektir. Nitekim evrim teorisinin değerini düşürdüğü ve anlamını kaybettirdiği ilk kavramın "kutsal" ve onunla ilişkili olan diğer kavramlar olduğu açıkça ileri sürülebilir.

Zihinleri bu sonuca götüren veri, Darwin'in teorisini oluştururken dinle ve kutsalla ilgili şüpheleri olduğu ve teorisiyle birlikte bu şüphelerinden agnostik bir tavır takınarak kurtulduğu yönündeki açıklamalardır. Buradan evrim teorisinin onun çok da kuvvetli olmayan inanç dünyasıyla arasındaki ipin kopmasına sebep olduğu sonucu çıkarılabilir. Zaman zaman o, insanın kompleks yapısının özellikle gözün üstün bir kudretin varlığına işaret ettiğini söylemiş olsa da bunu daha ileri götürmemiştir. İç dünyasında ne hissettiği elbette bilinemez, ancak gerek teorisinde savunduğu rastlantı fikri gerekse bunun yaratılış dogmasına darbe vurduğuna dair sözleri onda Tanrı inancının en hafif ifadeyle bir his olarak kaldığını göstermektedir.

Kutsalla ilişkili kavramlardan olan insan ise evrim teorisinin etkilerine en fazla maruz kalan varlık olmuştur. Onun hayvanlarla ortak atadan geldiğinin kabul edilmesi sonucunda, varlık değerinin düştüğü ve dünyadaki diğer canlılarla aynı değer düzlemine indiği yönündeki düşünceler önemli ve haklılık payı olmakla birlikte, insanın değerinin varlığa gelişin biçimiyle ilişkilendirilmesi gerçekte bir değersizlik olmalıdır. Çünkü bir varlığın değerini düşüren nasıl yaratıldığı veya tabiatının ne olduğundan ziyade mevcut yeteneklerini nasıl kullandığıdır. Dolayısıyla değerin sadece tabiatın nasıl varlık bulduğuna bağlanması yanlıştır. Bunun bir delili olarak Kur'ân'daki melek ve şeytan tasvirlerine bakmak faydalı olacaktır. Kur'ân'a göre, melekler nurani bir varlık iken şeytan ateşten yaratılmış (Rahman 55/15; Kehf 18/50), ancak şeytan ibadet ve itaatiyle meleklerin arasına girmiştir. Şeytanı melekler safından ayıran ise kendi isyanı olmuştur. Burada dikkat edileceği üzere özden dolayı bir üstünlük veya itibardan ziyade yapılan davranışlara dikkat çekilmektedir. Yine şeytanı isyana götüren de özünün üstünlüğüne olan inancı olmuştur. Dolayısıyla insanın sahip olduğu üstünlüğü ve değeri düşüren unsurun hayvanlarla ortak geçmişi paylaşmaktan daha çok kendisiyle, çevresiyle ve kutsal olanla kurduğu ilişkinin niteliği olduğu söylenebilir. Bunlar arasında ise kutsalla kurulan ilişkinin niteliği insanın değeri açısından önemlidir. Nitekim Kur'ân'da Allah ilk insanı yarattıktan sonra ona kendi ruhundan üflediğini (Secde 32/9) ve onu bilgiyle

donattığını (Bakara 2/31) beyan etmiş ve böylece kutsalla nasıl ilişki kurulacağının da yolunu göstermiş; ilişkinin sürdürülebilirliği ise insanın Onu zikretmesine bağlanmıştır. İşte kutsal olanla bu ilişkinin kurulmasının vasıtaları vicdan/kalp, bilinç ve iradedir. Bu sebeple bunların mekanik bir organ gibi algılanması kutsalla ilişkinin kopması veya zayıflaması demektir.

Eğer tabiatın en önemli değer olduğu kabul edilecek olursa, bu tabiatta Tanrı'nın ruhunu taşıyan bir insanın ona uygun davranması gerekir. Ancak tarih boyunca kutsal ruhu taşıdığını gösteren insanlar gibi hayvani nefs seviyesinde yaşayan yani içgüdülerinin peşinden giden insanlar da olmuştur. Darwin'in ahlâki duygu ve eğilimlerin kökünün hayvanlardan tevarüs edildiğine, dolayısıyla bu eğilimlerin biyolojik tabiatın bir parçası olduğuna dair sözleri, hayvani nefs seviyesini çağrıştırmaktadır. İnsani nefsin bir alt düzeyi olduğuna inanılan bu nefs, hayatta kalmanın temel unsurları olan yeme-içme, çoğalma gibi biyolojik ihtiyaçları ihtiva etmektedir. Ancak teolojik bakışta insan bu nefs seviyesinde kalmayıp bilinç, irade ve aklıyla hayvan-ı natıkaya yükselir. Bu seviye artık düşünmenin ve bunu ifade etmenin başladığı, evrime göre ise bilincin ortaya çıktığı seviyedir. Fakat akıl ve iradeye doğru olan ilerlemenin biyolojik düzlem yanında ruhsal ve ahlâki bir tekâmül sonucunda gerçekleşmesi, klasik varlık anlayışını evrim sürecinden ayıran bir özelliktir.

Klasik felsefede insan için kullanılan hayvan-ı natıka tanımı ve hayvan kelimesinin canlılık anlamına gelmesinden hareketle denilebilir ki evrim teorisi aslında insanı çok aşağıya düşürmemiştir; çünkü zaten insan hayvanlarla canlı olma bakımından ortak bir özellik taşımaktadır. Bundan dolayı insanın topraktan yaratılmış olması ile hayvanlarla aynı soyu paylaşmalarının veya biyolojik evrime tabi olmalarının kutsal bir gücün kabul edilmesi halinde çok büyük bir problem teşkil etmeyeceği tekrarlanabilir. Daha büyük problem ahlâkın tamamen biyolojik zeminde tartışılmasında ortaya çıkacaktır. Ahlâkın biyoloji merkezli ele alınmasının, kutsalla ilişkinin kopmasının yanında ahlâki değerlerin içgüdüsel olana göre belirlenmesinin de yolunu açtığı söylenebilir.

Her ne kadar Darwin'in ortaya koyduğu teori ile yeni bir ahlâk anlayışı iddiasında olmadığı ifade edilmişse ve öncelikli amacı bir ahlâk sistemi kurmak olmasa

da Tanrı hakkındaki sözleri, yaratılışı reddetmesi ve teolojiden farklı olan insan algısı ile yeni bir ahlâki düşüncenin temelini oluşturduğunun farkında olmadığı söylenemez. Çünkü bu türden yeni bir varlık anlayışı iddiası ile ortaya çıkmak aynı zamanda yeni bir ahlâki bakış tesis etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca ileri sürülen görüşlerin etkisinin çok yönlü olacağını fikir erbabı olan herkes tahmin edebilir. Nitekim onun insanın ahlâk duygusunun bir içgüdü olarak var olduğu ve tabii seleksiyonun bir sonucu olan zihni-ahlâki yeteneklerinin aynısına derece farkıyla hayvanların da sahip olduğuna dair sözleri ahlâka dair yeni bir şey söylediğinin göstergesidir.

Ancak hayvanlar dünyasında görülen sevinme, üzülme, yardım etme, tehlike anında grubunu uyarma türünden davranışların, Darwin'in iddia ettiği gibi ahlâki davranışların prototipi veya onların ilkel biçimi olarak düşünülmesi zor gözükmektedir. Çünkü sık sık vurgulandığı üzere ahlâki duygu ve davranışı açıklarken en önemli dayanak bilinç ve iradedir. Dolayısıyla bir yardım yapılırken o davranışın niçin yapıldığı ve sonucunda ne olacağına dair bir bilinç/düşüncenin olması ve o davranışın yapılması ile yapılmaması imkânının eşit olması gerekir. Yani ne zorunlu bir yapılabilirlik ne de zorunlu yapılamazlık gibi bir durumun olmaması zaruridir. Buna bağlı olarak Darwin'in ahlâkı temellendirmek için sosyal hayvanların içgüdüsel olarak başkalarına yardım etme duygusunu taşıdıklarına dair verdiği örnekler, ahlâkın söylenen kriterlerine uygun değildir. Hayvanların sempati duyması, acı çekmesi, üzülmesi, sevinmesi gibi bazı duygusal davranışları ile sadık olma, yardım etme gibi ahlâki nitelik taşıdığı ileri sürülen davranışları herkes tarafından gözlemlenebilirse de bu davranışların daha yüce bir ahlâkın temeli olarak kabul edilebilmesi mümkün değildir.

Darwin'in kendi dönemindeki modern mekanik anlayıştan uzak bir duruş sergilediği söylenebilir. Nitekim hayvanların duygusuz oldukları gerekçesiyle hiçbir vicdanın kabul etmeyeceği deneylere tabi tutulduğu mekanik bir dünya algısı içinde yetişen Darwin, hayvanların da duyusal ve duygusal hislere sahip olduğunu vurgulamış ve bu düşünce onun ahlâk anlayışını belirleyen unsurlardan biri olmuştur. Hatta hayvanların da birer canlı ve bundan dolayı değerli oldukları düşüncesiyle teolojilerin canlı telakkisine yaklaştığı iddia edilebilir. Ancak, düşünürün bir yandan hayvanlara hak ettikleri değeri geri vermeye çalışırken diğer yandan insanın sahip olduğu ve hak

ettiği değerinin elinden alınmasına yol açtığı ileri sürülmüştür. Böyle bir sonuca Darwin'in ne kadar sebep olduğundan veya insanın değerini düşürmek gibi bir amaç taşıyıp taşımadığından daha önemlisi, bugün gelinen ahlâki seviyede insanın kendi değerinin düşmesinden ne derece sorumlu olduğudur. Buna bağlı olarak "İnsan yani kendimiz hakkında ne düşünüyoruz?", "İnsana ne gibi amaç yüklüyoruz?" ve "Bu amaç doğrultusunda ne yapıyoruz?" soruları daha önemlidir. Dolayısıyla insanlık seviyesinin bugün gelmiş olduğu seviyenin sorumlusunun sadece Darwin ve evrim teorisi olduğu söylenemez.

Darwin'in en üstün ahlâk prensibi olarak belirlediği "Sana nasıl davranılmasını istiyorsan sen de başkalarına öyle davran." ifadesi hem dini metinlerin hem de bazı felsefi düşüncelerin (Kant, Konfiçyüs, Hans Küng) öne çıkardığı bir ahlâki ilkedir. Bu etik prensip hayatta kalma mücadelesini yok eden bir öğüt olmakla birlikte, mücadele etmeyi yaşamın bir kanunu gibi vaz'eden Darwin tarafından üst bir ilke olarak sunulması da oldukça ilginçtir. Ahlâkın öneminin farkında olan Darwin bu ilke ile biyolojik evrimin tamamlanmasından sonra manevi bir evrime mi işaret ettiği bilinmez. Fakat bu ahlâki öğüdün biyolojik evrim içinde yer alması bile tek başına, teolog evrimciler tarafından öne çıkarılan ruhsal/manevi evrim için bir dayanak olma özelliği taşımaktadır.

Darwin'in etik değerleri değiştirdiği ve özellikle hayvanları temele alan yaklaşımının hayvan haklarının daha fazla konuşulmasına yol açtığı ileri sürülebilir. Nitekim Darwin'in de bunu murad ettiğini yazılarından çıkarmak çok zor değildir. Çünkü o endüstriyel ve mekanik ilerlemeye bağlı olarak dünyaya daha fazla meyledilmesi sonucunda insanların canlı-cansız demeden bütün tabiatı sömürmelerinden ve laboratuarlarda hayvanların katledilmelerinden son derece rahatsızdı. Ancak tavuk yumurta misali kendi teorisinin de bunların pekişmesinde rol oynaması ayrı bir husustur. İlahi kaynaklı metinler bütün yaratılmışların değerli olduğunu ve zulmedilmemesini, tabiatın ve içindekilerin korunması gerektiğini vurgularken, hele de "Herkesi seveceksin" ilkesine inanan Hıristiyanlığın yukarıdaki gibi bir tabiat ve canlı zulmünü desteklemesi mümkün değildir. Dolayısıyla Darwin'in tabiatı ve canlıları incelerken zihninde klasik dini anlayışa ve ahlâka karşı çıkmak gibi

bir düşünce olduğunu söylemek belki zordur. Ama sözlerinin meydana getireceği tesirleri ve yol açacağı tartışmaları da öngördüğü iddia edilebilir.

Bununla birlikte şu gerçeğin de vurgulanması gerekmektedir. İnsanların yaptıkları hataların tamamen dinlere dayandırılması doğru olmamakla birlikte dinden bağımsız oldukları da söylenemez. Nitekim inanan insanların hem başka insanlara hem de çevreye verdikleri zararlara dini gerekçeler bulmaları bunun bir göstergesidir. Örneğin “Allah yeryüzünü insanın hizmetine vermiştir” (Mülk, 67/15; İbrahim, 14/32-33; Nahl, 16/12-14; Casiye, 45/13) mealindeki ayetlerden hareketle bazıları, insanın yararını gerekçe göstererek tabiatı menfaatleri doğrultusunda kullanmaktadırlar. Dolayısıyla insanların fiilleri dinden bağımsız olmadığı gibi tamamen dinin muradını da yansıtmayabilir. Elbette Darwin’in yetiştiği dini-ahlâki kültür çevresi, onun yapılan kötülükleri teolojiden hareketle sorgulamasına yol açmış olabilir.

Darwin’in biyolojik evrim teorisini bir adım daha ileri götürerek onun ilkelerini sosyal ve ahlâki hayata tatbik eden ve böylece doğal hayattan sosyal hayata geçiş yapılmasını sağlayan evrimci düşünce Sosyal Darwinizm olmuştur. Sosyal Darwinizm söz konusu olunca akla gelen iki temel ilke ise “hayatta kalma mücadelesi” (the struggle for survival) ile “en uygun olanın yaşaması” (survival of the fittest)dır. Burada Darwin’in biyolojik hayata Spencer’in ise sosyal hayata uyguladığı prensipler, biyolojik evrimin sosyalleşmeye doğru olan ilerlemesi gibi, sosyal hayatın ilkeleri haline gelmiştir. Bundan dolayı da evrimci etik denilince akla gelen genelde Sosyal Darwinizmdir. Buradan hareketle Darwin’in ortaya koyduğu evrim teorisinin bazı ideolojik ve siyasi çıkarlar için kullanıldığıyla ilgili yorumların asıl menşeinin de gerçekte Sosyal Darwinizm olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Sosyal Darwinizmin ilk temsilcisi olan Spencer’de etik davranışların incelenmesi ve anlamlandırılması tüm canlı davranışlarından hareketle yapılmıştır. Tüm canlılar ile kastedilen ise, insanın bir önceki aşamasını temsil etmesi ve bazı ortak canlılık özellikleri sebebiyle hayvanlardır. Evrimci bir düşüncenin doğal sonucu olan bu görüşe göre, insan kendinden önceki hayvan davranışlarını geliştirerek devam ettirdiği için bu davranışlara anlam verilmesi sadece bütüncül bir yaklaşımla mümkündür. Bundan dolayı Spencer’in görüşünü temellendirmede tümevarım metodunu kullandığı

söylenebilir ki bunun olguları toplayarak onları bir kuram içinde açıklamaya çalışan 18. yy. felsefesinin de metodu olduğu dile getirilmiştir. Ancak insanın ruh ve bedenden oluşması itibariyle davranışlarının açıklanmasına tümdengelimsel metot daha uygun gözükmektedir. Yine yukarıda da ifade edildiği gibi ahlâkın alanı sadece doğru-yanlış, iyi-kötü gibi yargılarla sınırlı olmayıp bir hayat ve varlık tasavvurunu da içine alacak şekilde geniş olduğu için, ayrıca davranış düşüncenin dışarıya yansıması olarak tanımlanabileceği için yemek yeme, gazete okuma vb. davranışların biçimi de etikle yakından ilişkilidir. Bu şekilde daha geniş bir perspektiften etiğin tanımlanması, bireysel ve sosyal boyutuyla birlikte ele alınması onun hemen her yere uzanan kollarının farkına varılması açısından önemlidir. Fakat Spencer'in etiği bu kadar geniş bir anlam dairesinde ele aldığı söylenemez. Onun yaklaşımı daha çok kronolojik bir genişliği içine almaktadır. Dolayısıyla insanın ruhi yapısı reddedilerek, davranışlarına sadece yarar ve bencillik üzerinden anlam yüklenmesi etiğin konusunun fazlasıyla sınırlandırılması demektir.

Spencer'in etik yaklaşımında dikkati çeken önemli hususlardan birisi, o dönemde İngiltere ve aslında Avrupa'da yaygın olan faydacı ahlâk anlayışının onun üzerindeki etkisidir. Spencer'in faydacı ahlâk anlayışından etkilenmesinde Mill ile aralarındaki diyaloğun da rolü vardır.(Weinstein, s. 108) Bu etkilenmenin bir sonucu olarak Spencer fayda ile haz alma arasında ilişki kurmuş, yine bu anlayışa bağlı olarak etiğin amacını Bentham'da olduğu gibi "En fazla sayıda insana en fazla mutluluk" şeklinde belirlemiştir. Söz konusu amaca ulaştıran davranış veya yollar da doğru kabul edilmiştir ki "Yararlı olan doğrudur." ilkesi bunun en önemli göstergesidir. Böyle bir etkileşim sonucunda ise toplumsal bir faydanın nasıl sağlanacağı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. En fazla sayıda insana en fazla mutluluk amacı "yararlı olan doğrudur" ahlâk ilkesine bağlanınca en fazla sayıda insan kadar yarar olacağı için doğrular da o oranda artacaktır. Dolayısıyla kişi sayısınca doğru olması ortak doğruların belirlenmesini zorlaştıracak ve böylece toplumsal faydanın imkânı azalacaktır. Kişi sayısınca doğru olması aynı zamanda doğrunun tanımının egoizm merkezli yapılmasına da yol açacaktır ki Batı toplumlarındaki sosyal ilişkilere bakılınca bunun büyük oranda gerçekleştiği görülebilmektedir.

Yine Spencer'in etiği mutlak ve göreceli olmak üzere ikiye ayırması da önemlidir. Göreli etik reel dünyadaki mevcut şartlar içinde yaşanan ahlâki duygu ve düşüncedir. Bundan dolayı reel dünyanın şartlarında evrime bağlı olarak meydana gelecek değişikliklerin etik alanda da olması muhtemeldir. Ancak, mutlak etikle ilgili olarak ileri sürülen ideal insanın ve ideal şartların içine kimlerin ve nelerin girdiği belirsizdir. İdeal şartların hangi şartlar olduğunun ve bu şartların ne zaman gerçekleşeceğinin cevabı Spencer'de yoktur. Söylenildiği gibi evrimin en son basamağı uygarlık olarak kabul edilecek ise bu uygarlığın hangi döneme ve coğrafyaya ait uygarlık olduğunun belirlenmesi gerekir. Eğer kastedilen şu an ki Batı uygarlığı ise herkese fayda ve mutluluk sağlayan ideal şartların varlığından bugün söz edilemeyeceği gibi zirveyi temsil etmeye layık bir şekilde davranan insanın varlığından da bahsedilemez. Eğer gelecekteki bir uygarlığa işaret ediliyorsa evrim hâlâ devam ediyor dolayısıyla ideal şartlara ve ideal insana henüz ulaşılamamış demektir. Bu durumda etiğin mutlaklığından tam olarak neyin kastedildiği kapalı kalacaktır ki Spencer mükemmel insanın davranışlarının tam olarak açıklanamayacağını ve bunun tecrübî etik içinde mümkün olacağını söylemekle bu kapalılığı kabul etmiş olmaktadır. Ayrıca bir şeyin mutlak olması zaman ve mekâna göre değişmemeyi ifade eder. Bu ise metafizik bir durumdur. Spencer'in etik anlayışında metafizik unsurlar reddedildiği için mutlak etiğin değişmeyen ilkelerinin nerede bulunduğu da önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar ise aynı zamanda etiğin evrensel yönü olup olmadığıyla da ilgilidir. Reel dünyadaki tecrübî etik değişebilirlik ve görelilik üzerine bina edildiği için evrensel bir nitelik taşıması zor gözükmektedir. Mutlak etiğin ise tecrübî sınırlar içinde açıklanabilir olması, evrensel olabilirliğine fakat bunun bilinemezliğine işaret etmektedir. Bütün bunlardan şu sonuç çıkarılabilir: Spencer'de etik pratik faydaları açısından gerekli olmakla birlikte mutlak veya ideal anlamda onun gerçekliği yoktur, bu anlamda ahlâk aslında zihinseldir.

Modern dönem de dâhil olmak üzere pek çok evrimci düşünürün savunduğu toplumun kendi kendini elemesi yani toplumsal doğal seleksiyon Spencer'in de önemsediği bir düşünce olmuştur. O da fakir ve muhtaçlara yardım eden organize oluşumlara karşı çıkmış ve bunu doğal seleksiyona nokta koymak olarak yorumlamıştır. Bu ise evrimci etiğin kabul edilebilirliğini zorlaştıran bir fikirdir. Toplumun kendi

kendisini temizlemesi olarak nitelendirilen bu düşüncede insana verilen değerin ne kadar aşağılarda olduğu açıkça belli olmaktadır. Bir başka ifadeyle evrimci düşüncede insanı değerli kılanın fiziksel, ekonomik, psikolojik, biyolojik güç ve kuvvet olduğu çok aşikârdır. Ekonomik veya fiziksel gücünü yitirenlerin hayatını devam ettirmesinin bir anlamı olmadığı gibi bunların getirdiği ek külfet ve maliyetin birçok zarara da sebep olduğu inancının tezahürlerini bugün, Spencer'in ifadesiyle, evrimin son aşaması olan uygarlık düzeyinde görmek mümkündür. Kürtaj, ötenazi, ekonomik sömürü, dünyadaki güç dengelerinin dağılımı, yaşlıların toplumdan tecrit edilmesi vs. pek çok davranış doğal seleksiyonun sosyal hayattaki pratik yansımaları olarak görülebilir. Yine günlük dilde kullanılan "güçlü olan kazansın" tabirinin "hak eden kazansın" düşüncesinin önüne geçmiş olması, söz konusu bakışın bilinçaltına ne kadar yerleştiğinin bir delili olabilir.

Gerçekten de güçlü olanlar ayakta kalıyor. Ancak burada "güç" kavramının nasıl tanımlandığı, hangi donanımlara veya niteliklere sahip olanların güçlü kabul edildiği önemlidir. Buna bağlı olarak iradenin doğru bir şekilde kullanılıp tabii dürtülerin kontrol edilmesinde kendisini gösteren bir güç tanımından uzaklaşılarak para, makam, fiziki kudret gibi özelliklerin gücün tanımlanmasında kullanılmasının pek çok problemin zeminini hazırladığını inkâr etmek zordur. Bunun evrimci etikteki karşılığı "Gücün yettiğince dilediğini yap." sloganı olmuştur.

Hem felsefi hem de pratik bakımdan ortaya çıkan bu ve benzeri sorunların da etkisiyle Thomas Huxley, evrimci bir etiğin imkânsızlığını açıkça söylemiş ve bu konuda daha objektif bir duruşun temsilcisi olmuştur. Olgu alanı ile değer alanını birbirinden ayıran Huxley biyolojik evrimi kabul etmekle birlikte doğada etiğe bir temel aramanın yanlışlığına dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre, "en iyi" olan her zaman "en uygun" olan değildir. Bu itirazın bir başka yönü de iyi ya da kötü olanı seçme gücünün yani iradenin evrimden çıkmasıyla ilgilidir. Evrim aynı anda insanın tabiatına hem iyiye hem de kötüye bir eğilim vermiştir ki insanın bu tabiatına kutsal metinler de işaret etmektedir. Ancak bu eğilimin doğru yönlerde kullanılması yani irade gücünün kazanılması bu süreçte mümkün değildir. Çünkü ahlâk, insanın tabiatı yönünde davranmasıyla değil tabiatının eğilimlerine karşı durmasıyla daha doğrusu bu eğilimlerini kontrol altında tutmasıyla yani iradesini kullanmasıyla kazanılır. Yine onun

evrimsel ilerlemeye dair düşüncesinin de objektif duruşunun bir göstergesi olduğu söylenilebilir. Nitekim evrim sürecinde kazanılan her bir özelliğin veya meydana gelen her bir yeni durumun ilerleme olarak kabul edilmesi doğru değildir, çünkü ortaya çıkan yeni durumun fayda sağlayıp sağlamayacağı bilinmemektedir. Ayrıca nasıl ki hem iyi hem de kötü durumlar var, dolayısıyla ilerleme kadar gerileme de mümkündür. Nitekim ahlâk da tek yönü olan bir kabiliyet ve kazanım değildir.

Huxley'in tabiatın bir mücadele sahnesi olduğuna dair düşüncesinin ahlâktaki yansımalarına yukarıda değindik. Onun ahlâk için zorunlu kabul ettiği bu mücadele daha çok içsel bir mücadeleyi çağrıştırmaktadır. Çünkü ifade edildiği üzere ahlâkın ilerlemesinin kozmik evrime karşı durmakla mümkün olmasının anlamı, insanın evrimin ürünü doğal eğilimlere, güdülere teslim olmaması, mutluluğu tamamen bu güdülerin tatmin edilmesinde aramamasıdır. Bu şekilde tabiatın isteklerine belli ölçüde karşı koymaya çalışmak içsel bir mücadeleyi gerektirecektir. Söz konusu mücadelenin de daha çok teologların üzerinde durduğu ruhsal/manevi olgunlaşmayı içine aldığı söylenebilir. Ahlâkın bir bilinç hali, bilincin ise beyin fonksiyonlarının gelişmesinin ürünü olarak kabul edilmesi gibi materyalist bir duruşun yanında ahlâki olgunlaşmaya getirdiği yorum, onun agnostik inancının bir ürünü olarak da yorumlanabilir.

Ahlâkın bir bilinçlilik hali olarak nitelendirilmesi, haz ve acı gibi duyguların idrak edilmesi ve bu idrake göre iyi ile kötü şeylerin belirlenmesi değer yargılarının oluşum serüvenidir. Bu görüşte faydacı ahlâk anlayışının etkisini de görmek mümkündür. Ancak bilinç beyin gelişimiyle açıklanırken iyi ya da kötü olanı seçme gücünün evrimin ürünü kabul edilmemesinin bir tenakuza işaret ettiği ileri sürülebilir. Çünkü bilinç nasıl beyin fonksiyonlarının gelişimiyle alakalı ise seçme gücü de beyin gelişimiyle ilgilidir. Dolayısıyla beyin evrimin ürünü ise hem bilinç hali hem de irade dolaylı olarak evrimin ürünü olmaktadır. Buna rağmen denilebilir ki kendi dönemindeki evrimci düşünürlere göre Huxley gerek ahlâkın kökeni gerekse ilerlemeye dair düşüncelerinden dolayı daha tutarlı ve dengeli bir görüş serdetmiştir. "En iyi" ile "en uygun" kavramları arasındaki detayı açıklığa kavuşturması ve bu detaydan dolayı olgu ile değeri birbirinden ayırması evrimci etik düşüncenin imkânı açısından önemlidir.

II. BÖLÜM

EVRİMCİ AHLÂK FELSEFESİNİN TEORİK GELİŞİMİ

20. yy. ile başlayan evrimci ahlâk felsefesinin gelişiminde ahlâk daha çok biyolojik ve kültürel evriminin bir ürünü olarak ele alınmıştır. Bir önceki yüzyılda kullanılan Sosyal Darwinizm isminden de anlaşılacağı üzere etik, sosyal evrimin bir ürünü olarak tanımlanmıştı. Bu yüzyıl, öncelikle doğal seleksiyonun daha sonra ise sosyal Darwinciliğin etkisiyle insanların dâhil olduğu sosyal sınıfların ırk ve statüye dayalı olarak elendiği ve bunun sonucunda toplumsal bir hiyerarşinin meydana geldği bir dönemdi. 19. yy.'daki bu durum, bir sonraki yüzyılın siyasi güçlerinin politikalarına da yansımış ve böylece bazı iktidar çevreleri hem ırkla hem de toplumla ilgili proje ve ideolojilerini biyolojiye dolayısıyla evrime dayandırmışlardır.[343] Buna bağlı olarak ahlâk düşüncesi ve ahlâkla ilgili kavramlar da daha çok biyoloji eksenli tanımlanmaya başlamış, bireylerin iyi-kötü algısı değişmiş, olayları ve hayatı yorumlayışları farklılaşmıştır.[344] Nitekim çoğu klasik evrimci etik düşünürü "evrilen şey iyidir" veya

---

[343] Lyman Tower Sargent, *Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis,* Wadsworth Press, Canada 2009, s. 227-234; Mostafa Rejai, *Political Ideologies*, s. 63-65. Toplumsal projelerin veya ideolojilerin biyolojiye dayandırılarak açıklanma ve gerekçelendirilme çabasına örnek olarak Türkiye'deki laikliği verenler de olmuştur. Nitekim Atilla Doğan Osmanlı aydınları arasında laik düşüncenin benimsenmesi ve gelişmesinde en büyük ilhamın ve itici gücün Darwin'in teorisi olduğunu söylemektedir. Bkz. Atilla Doğan, *Sosyal Darwinizm Akımının Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri,* (Doktora Tezi, İstanbul 2003), Marmara Üniversitesi SBE, Kamu Yönetimi ABD Siyaset ve Sosyal Bilimler BD, dnş. Füsun Üstel. Yeni Liberalizm ile ilerleme dolayısıyla evrim teorisi arasındaki ilişkiler ve bu ilişkinin toplumsal-siyasi politikalara yansıması hakkında bkz. Randall C. Morris, *Process Philosophy And Political Ideology: The Social And Political Thought,* State University of New York Press, New York 1991.

[344] Örneğin, Amerika'da zekâ özürlü olduğu saptanan yetişkinler, çıkarılan bir yasa gereği 1972 yılına kadar kısırlaştırılmışlardır. Bunun yapılmasındaki amaç, "aşikar bir hastalığı olanların dünyaya getirdikleri sakat çocukların öldürülmesine karar vermektense ya da zihinsel özürlü olmalarından dolayı bu çocukların açlıktan ölmelerine seyirci kalmaktansa hastalığı taşıyanların doğum yapmalarının engellenmesinin herkes için daha tercih edilebilir olmasıdır." Anlaşılacağı üzere birilerine göre daha büyük suç veya ahlâksızlık olarak kabul edilen ceninleri öldürmek yerine insanların özgürlüğü ve çocuk sahibi olma iradelerini kullanmaları yasayla engellenmiş ve bu da ahlâki bir amaç için yapılmıştır. Bunun için bkz. Federico Mayor ve Forti Augusto*, Bilim ve İktidar,* TÜBİTAK, Ankara 2008, s. 130. Eserde ayrıca Amerika'da okuldaki başarısız çocukları başarılı yapmak için kullanılan zekâ ölçüm testlerinin, bir süre sonra IQ derecesinin kalıtımla ilgili olduğundan hareketle bireyleri elemek için kullanılmasından da bahsedilmektedir. Buna göre zekâ derecesi ve başarısı düşük bireyler kısırlaştırılarak çoğalmalarının önüne geçilmeye çalışılmıştır. 20. yy.'da uygulanan bu yöntemin Hitler'in izlediği siyasi politika ile aynıdır. Nitekim Hitler *Kavgam* isimli eserinde devlet politikalarının ancak biyolojik bir amaç gözetilerek temellendirilebileceğini yazmış ve sonuçta toplumun ve bireylerin menfaatine yönelik kullanılan bir yöntem zamanla ideolojilere hizmet etmekten kurtulamamıştır. Devletler politikalarını buna dayanarak yapmaya başlamışlardır. Bu durumun Amerikan siyasi, askeri ve kültürel politikalarını nasıl etkilediği

“evrim bize iyi olan şeyi gösterir” şeklinde bir değer tanımı yaparken modern dönemde “dır (is)” “meli (ought)” ayrımına daha fazla yer verilmeye başlamıştır. Yine evrimin ortaya koyduğu herşeyin iyi olduğu konusuna daha temkinli yaklaşılmıştır.[345]

Bu farklılaşmada pozitif bilimlerdeki gelişmelerin rolü büyüktür. 19. yy. evrim teorisinin daha çok paleontoloji (fosilbilim) ile morfolojik karşılaştırmalara dayanan canlılar hakkındaki iddiaları, bilimdeki çok hızlı gelişmeler sonucu büyük oranda değişmiştir. Bunun sonucunda canlıların bilinemeyen ve mitik veya metafizik düşüncelerle açıklanan yönlerinin yeni bilimsel gelişmelerin verileriyle bilinebileceğine olan inanç artmıştır. 20. yy.’da özellikle genetik bilimdeki ilerlemeler önemlidir; çünkü evrimci etikle ilgili fikri değişikliklerin büyük kısmı bu alandaki gelişmelerle yakından ilişkilidir. Bu sebeple evrimci etik açısından 20. yy.’ın biyolojinin ve genetiğin yüzyılı olduğu söylenirse abartılmış olmaz.

Bu yüzyıl ayrıca, evrimci etiğin artık bağımsız bir alan olarak ortaya çıktığı dönemdir denilebilir. Bu bağımsızlığın kazanılmasında, antropolojinin, psikolojinin, genetiğin ve biyolojinin de müstakil bir alan olarak temayüz etmelerinin ve bunun sonucunda evrimci etiğe yaptıkları katkıların yadsınamayacak etkisi olmuştur. Özellikle bu bilim dallarındaki ilerlemeler ve elde edilen yeni bulgular sonucu her bilim dalı evrimci etiğe yeni ve farklı bir yorum getirmiş, böylece ahlâk en az el, ayak ve dişlerin biyolojik uyumu kadar biyolojinin ürünü kabul edilmiştir.[346] Yine bu farklı bilimdallarının evrime yaklaşımları, insan hakkında 19. yy.’da yapılan tanımlamaları da değiştirmiştir. Şöyle ki biyolojik ve sosyal evrimin ilk yüzyılında insan, daha çok hayvanlardan hareketle ve iki tür arasındaki benzerlikler üzerinden tanımlanmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. 20. yy.’da ise insan artık kavram oluşturabilen böylece dili

---

kitapta anlatılmaktadır. Aynı şeyi Darwin’in teorisi için de söyleyebiliriz. Belki başlangıçta gerçekten bilimsel merak sonucu ortaya konulan bir teori, zaman içinde teorisyenin bile aklına gelmeyecek biçimde çok çeşitli ideolojilere hizmet eder hale gelmiştir. Teorilerin gelişiminde ve ulaşılan sonuçlarda o dönemin siyasi ve kültürel ortamının teorisyen üzerindeki etkisi düşünülecek olursa, Darwin eğer farklı koşullardaki bir İngiltere’de yaşamış olsaydı, gözlemlerinden hareketle ulaştığı sonuçları yorumlaması da daha farklı olabilirdi.

[345] Ruse, *Sociobiology: Sense or Nonsense,* D. Reidel Publishing Company, Netherlands 1979, s. 199-204.

[346] Ruse, “Evolutionary Theory and Christian Ethics Are They in Harmony”, *Zygon,* c. 29, no. 1 (March 1994), s. 14.

kullanabilen ve kültür sahibi varlık olarak ön plana çıkmıştır.[347] Kültürün taşıyıcısı ve aktarıcısı olan bir varlık, aynı zamanda ahlâki duygu ve düşünce kabiliyetine de sahip olacağı için, ahlâki bir varlık olarak insanın varlık sahnesindeki yerini aldığı söylenebilir.

Varlık ve insan ile ilgili bu fikri değişikliklerin modern düşünce üzerindeki en önemli etkisinin evrimci söylem yoluyla gerçekleştirildiği ileri sürülmüştür. Çünkü bu teori, önceden belirlenmiş bir canlı ve evren algısının tersine, rastlantıların yönettiği ve belirlediği bir dünya ve canlı algısı ortaya koyarak geleceğe dair bir tahminde bulunulamayacağını dolayısıyla geleceğin planlanamayacağını varsaymıştır.[348] Hâlbuki önceden belirlenmiş veya yaratılmış bir düzende, bu düzeni sağlayan kanunlar geleceğe dair öngörülerde bulunmayı mümkün kılmaktaydı. Evrimci görüşte ise bu öngörüyü engelleyen asıl etken, hem varoluşta hem de varlığın devam etmesinde bir kanun ve düzenin yokluğudur. Buna bağlı olarak ahlâki davranışlar da şartlara göre değişken olacaktır. Temel ilkenin değişme olduğu bir düşünce sisteminde davranışa müteallik olan ahlâkın da değişme üzerine temellendirilmesi doğaldır. Ahlâkın bu şekilde değişmeye dayandırılması iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi, davranışları ahlâki anlamda değerlendirebilmeyi mümkün kılan herhangi bir ilkenin olmamasıdır; ikincisi "bireyin hayatta ve ayakta kalmasını sağlayan her yol ve davranış doğru olabilir" fikrinin temel kriter olarak öne çıkmasıdır. Zaten birinci fikrin kabulü, ikincinin de kabulünü doğurmaktadır.

Buna bağlı olarak 20. yy. evrimci etiği ele alınırken tartışılan problemlerden birisi, doğal seleksiyonun ahlâki ilkeleri nasıl ortaya çıkardığı sorusuyla ilgilidir. İlk bakışta doğal seleksiyon ve bunun doğurduğu hayat mücadelesi, yardım, işbirliği, fedakârlık gibi ahlâki davranışlara çok zıt görünmektedir.[349] Fakat birçok evrimci düşünüre göre, insanlar ile hayvanlar arasındaki yardımlaşma, aynı türün üyeleri arasındaki arkadaşlığın kaçınılmaz doğal bir sonucudur. Bunun somut delili ise canlılar dünyasında gözlemlenen işbirlikçi davranışlardır. Anne kuşun yavrularını korumak için

---

[347] Greene, *Darwin And The Modern World View,* s. 102.
[348] Devillers ve Tintant, *Evrim Kuramı Üzerine Sorular,* s. 9.
[349] Robert K. Fleck, "Natural Selection And The Problem of Evil: An Evolutionary Model With Application To An Ancient Debate", *Zygon,* c. 46, no. 8 (September 2011), s. 562.

kanadı kırık kuş taklidi yapması, işçi arıların kraliçe arının besin gereksinimini karşılaması, erkek babunların sürülerini savunması buna dair örneklerin bazılarıdır. İşte canlılar dünyasında çok yaygın olan bu biyolojik özveri, onun doğal seleksiyon vasıtasıyla evrim tarafından korunduğunun bir delili olarak gösterilmiştir.[350]

Aslında 20. yy. her ne kadar doğal seleksiyona yer verilmiş olsa da daha çok gen merkezli bir evrim anlayışının dillendirildiği dönem olarak temayüz etmiştir. Bunun anlamı ise şudur, evrim artık genlerin gelecek nesillerdeki çoğalma başarısına göre devam etmektedir.[351] Bir önceki yüzyıldaki rastlantıların şekillendirdiği evrim fikri, bu yüzyılda yerini genlerin belirlediği evrim anlayışına bırakmıştır. Böylece rastlantıların belirsizliğinin yerini genlerin belirliliğinin aldığı ileri sürülebilir.[352] Örneğin 20. yy.'da artık canlılar genlerin belirlediği bir varlık haline gelmiş, canlının sahip olduğu her bir özellik, bu özelliklerin yapıtaşları olduğuna inanılan gen ile açıklanmaya başlanmıştır. Genlerle sadece canlının morfolojik değil 'ben'ini oluşturan kültürel, ahlâki ve bireysel özellikleri de açıklanmaya çalışılmıştır. Sentezci evrim görüşü adı verilen bu yeni anlayışın başını çeken düşünür ise Julian Huxley'dir. Huxley'in *Evolution: The Modern Synthesis* isimli kitabıyla "evrimci sentez" literatüre girmiştir.[353]

A- JULIAN HUXLEY VE EVRİMCİ ETİK

Evrim hakkındaki tartışmaların artmasına ve bilimsel gelişmelere bağlı olarak evrimci etik, yeni nesil evrimci biyologlar tarafından yeniden ele alınmış ve 20. yy.'ın ilk yarısında yeni bir biçim kazanmıştır. Değerlerin biyolojik evrim sürecinden elde edildiği fikri, 20. yy. bazı biyologları tarafından da kabul edilmeye devam etmiştir. Bu yüzyılda Darwin'in "evrimin motor gücü, küçük rastgele değişikliklerin doğal

---

350 Özge Yenier Duman-Erol Göka, "Gen Polisi Etik Kodlanmamızı Denetliyor", *Virgül,* sy. 51, Mayıs 2002, s. 50.
351 Cartwright, *Evolutionary Explanations of Human Behaviour,* s. 12.
352 Roberta L. Millstein ve Robert A. Skipper, "Population Genetics", *The Philosophy of Biology,* ed. Michael Ruse-David L. Hull, Cambrigde University Press, New York 2007, s. 23-24. Sentezci görüş hakkında bkz: Ronald Aylmer Fisher, *The Genetical Theory of Natural Selection,* Oxford University Press, New York 1999, Oxford University Press.
353 Ruse, "Evolutionary Ethics: What Can We Learn From The Past?", *Zygon,* c. 34, no. 3 (September 1999), s. 443.

seçilimidir" fikri ile genetik bilime dayanan yeni Darwinci anlayışların birlikteliğinden doğan yeni evrim düşüncesi, sosyal hayat ve etik anlayış üzerinde önemli etkileri olan bulgular ortaya koymuştur. Julian Huxley'in rolü de burada ortaya çıkmıştır.[354]

Sir Julian Huxley (ö. 1975), İngiliz evrimci filozof olup doğal seleksiyonun önde gelen taraftarlarından birisidir. O, evrim teorisinin, insanın ve onun tarihinin bilinmesine ışık tuttuğuna inanmıştır. Darwin'e ve teorisine sahip çıkan Huxley, evrimin bir teori değil tamamen gerçeği ifade ettiğini söylemiş;[355] nasıl ki dünyanın dönüşü, gezegenler arasında güneşin merkeziliği inkar edilemez ise evrim sürecinin de inkar edilemeyeceğini iddia etmiştir.[356] Onun ismi daha çok Darwin'in doğal seçilim görüşüyle Mendel'in kalıtım teorisini sentezlemesiyle gündeme gelmiştir.[357] Biyolojinin farklı dallarının evrim konusunda fikir birliğine varabileceğini söyleyerek ulaştığı sentezle Huxley, 20. yy.'da çok eleştirilen doğal seleksiyon fikrini yeniden evrim teorisinin merkezine yerleştirmiş ve yaptığı bu sentez ile tecrübi genetikçiler, naturalistler ve paleontologlar arasında bir köprü kurmuştur.[358] Bu görüşün önemli temsilcilerinden olan Ledyard Stebbins[359] (ö. 2000), sentezi "Kısaca evrim, çevresel değişimlerle genetik değişikliklerin karşılıklı etkileşiminin bir sonucudur."[360] sözleriyle anlatmıştır.

Bu dönemde evrim fikrini destekleyenlerin başında gelen Julian Huxley, evrim-etik arasında bir ilişki kurmada dedesi Thomas Huxley'den ayrılmıştır.[361] Daha önce açıklandığı üzere Thomas, etiğin evrim sürecinden çıkarılamayacağını söylemişti.

---

[354] Paul Lawrence Farber, "Evolutionary Ethics, Early Twentieth-Century Period", *Encyclopedia of Religion***,** II. edition, c. 5, s. 2919.
[355] Julian Huxley, "Darwin And The Idea Of Evolution", *A Book that Shook the World: Essays on Charles Darwin's Origin of Species*, ed. J. Huxley, T. Dobzhansky, vd., III. edition, University of Pittsburg Press, USA 1967, s. 1, 11.
[356] Rifkin, *Darwin'in Çöküşü*, s. 82.
[357] Huxley, *Evolution: The Modern Synthesis,* s. 14, 16; Huxley, "Darwin And The Idea of Evolution", s. 2-4; Ruse, "Evolutionary Ethics in the Twentieth Century", s. 201; *Taking Darwin Seriously,* s. 94-95; "Evolutionary Ethics: What Can We Learn From The Past?", *Zygon,* c. 34, no. 3 (September 1999), s. 443.
[358] Ruse, "Evolutionary Ethics in the Twentieth Century", s. 201.
[359] John, S. Rafferty (ed.), *New Thinking About Evolution*, Britannica Educational Publishing, New York 2011, s. 242.
[360] Francisco Ayala, Walter M. Fitch ve Michael T. Clegg (ed.), "Introduction", *Variation and Evolution in Plants and Microorganisms, Toward A New Synthesis 50 Years After Stebbins,* National Academy Press, Washington 2000, s. v.
[361] Bradie, *The Secret Chain,* s. 2.

Julian Huxley ise etiğin evrime dayalı bir temeli olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre ahlâkın izlediği yol evrim süreci içinde görülebilir. Yine iyi-kötü, doğru-yanlış hakkındaki bilgimizin temelinde evrimin izlediği yön bulunmaktadır.[362] O, evrim geçiren insanın psiko-sosyal organı olarak tanımladığı dinlerin de doğru-yanlış, utanma, günah duygularını içerdiğini[363] söylemekle birlikte evrime dayalı bir etik anlayışı savunmuştur.[364]

Huxley *Essays of A Biologist* isimli eserinde, ahlâki değerlerin zekânın evrimine paralel olarak ortaya çıktığını dolayısıyla zihnin bir ürünü olduğunu söylemiştir. Ona göre, insanoğlu şeylerin ve amaçların değer yüklü olduğunu düşünmüş ve evrimi boyunca bu değerleri aramıştır. Herşeyde ahlâki bir değer araması yönüyle organizmalar arasında insanın tek olması, değer sahibi yegâne varlığın insan olduğu anlamına gelmektedir. İnsan, zekâsını kullanarak değerleri üretirken biyolojik evrim de buna katkı sağlamıştır. Bu katkı, evrimin, insanın iyi bulduğu şeyi üretmesi, pozitif değerlerin belirlenmesini sağlayan pek çok şeyi varlığa getirmesi ile gerçekleşmiştir.[365] Bu düşüncelere dayanarak Huxley'in evrim sürecinin bir amaç taşıdığını, onun teleolojik bir süreç olduğunu kabul ettiği yorumu yapılmamalıdır. Çünkü onun düşüncesinde, evrim teleolojik değil teleonomiktir, yani uyum ve uyumun sonucu ortaya çıkan gelişmenin hareket yönü bilinçli ve amaçlı olmayıp otomatiktir.[366]

Evrimin teleonomik olması bu süreçten ahlâkın ortaya çıkmasına engel bir durum gibi gözükse de düşünür, ahlâka bu süreç içinde yer vermiştir. O "değer" duygu ve düşüncesinin ortaya çıkışını zekânın evrimiyle eş zamanlı kabul etmiş olmakla birlikte değer yargılarının oluşmasına toplumsal hayatın içinde imkân vermiştir. Böylece bir şekilde varlığa çıkan ve zekâ sahibi olan insan, zekâsının gelişim sürecinde değer ve ahlâk fikrine de sahip olmuştur. Bundan sonra ise değer yargılarının belirlenmesi için ahlâki bir kritere ihtiyaç duyulmuştur. Huxley bu kriterin sorumluluk duygusu olamayacağını "doğru ve yanlış niçin sorumlulukla birlikte ele alınır?"

---

[362] J. Huxley, *Essays of A Biologist,* The Phoenix Library, London 1928, s. 27.
[363] Huxley (ed.), "The Humanist Frame", *The Humanist Frame,* Harper&Brothers Publishers, New York 1961, s. 41.
[364] Ruse, *Taking Darwin Seriously,* s. 94.
[365] Huxley, *Essays of A Biologist,* s. 88.
[366] Huxley, *Evolution, The Modern Synthesis,* s. 597.

sorusunu sorarak ifade etmiştir. Yine o, "bizim ve toplumun sahip olduğu değer yargılarının dışında etik için bir ölçü olup olmadığı" sorusuna da cevap aramıştır. Ona göre, etiğin önemli iki problemi olan bu sorulara 19. yy.'ın evrimci etikçileri tatmin edici bir cevap verememişlerdir. İkna edici bir cevabın verilebilmesi ise ancak toplumlardaki ahlâki çoğulculuk dikkate alınarak mümkün olabilir. Bu ise bizi göreceli bir etik anlayışa götürecektir[367] ki değişmenin esas olduğu evrim düşüncesinden göreceli bir etik anlayışın çıkması doğal bir sonuçtur.

Huxley, hayatımızın büyük bir kısmının göreceli değerlerle belirlendiğini, iyi-kötü kavramının toplumlara göre değiştiğini, bir toplum için iyi olan bir şeyin bir başka topluma göre kötü olarak tanımlandığını söylemiştir. Bu düşünce evrenselliğe tamamen bir karşı çıkış değildir. Nitekim kavram düzeyinde evrensel ortak ahlâk ilkeleri vardır ancak bu kavramlara yüklenen anlamlar bireylere ve toplumlara göre farklılaşmaktadır. Örneğin her toplumun "iyi, kötü, doğru, yanlış" gibi kavramları vardır. Fakat bu kavramların içinin doldurulması sosyo-kültürel şartlara göre değişebilmektedir. Yine hayatta kalma yarışı ve bunu destekleyici unsurlardan biri kabul edilen işbirliği de bütün evrim süreci boyunca görülmüştür. Ancak düşünür, işbirliğinin daha üstün canlı formlarında daha fazla görüldüğünü söylemiştir. Bu da işbirliğinin evrimin ilerleyen aşamalarına ait ve gelişmiş organizmanın bir davranışı olduğu anlamına gelmektedir. Evrimin sonraki basamaklarında ayrıca zihinsel güçlerin gelişmesine bağlı olarak kontrol ve bağımsızlık da elde edilmiştir.[368]

Huxley'in etik düşüncesi üzerinde çalışanlardan bazıları, onun evrimci etiğinin üç aşaması olduğundan söz etmiştir. Buna göre, birinci aşamada etik, evrim geçiren pek çok unsur ile birlikte yol almıştır. Yani biyolojik, kozmolojik, zihinsel evrimle birlikte etik de evrime tabi olmuştur. Bu şu anlama gelir: Etik, biyolojik evrim tamamlandıktan, beynin ve buna bağlı zihinsel işleyişlerin evriminden sonra ortaya çıkmamış olup homo sapiens öncesinde de vardı. Buraya kadar genelde etiğin evrim sürecinin son aşaması olarak kabul edildiğini görmüştük. Pek çok unsurla birlikte aynı evrimsel sürece tabi olan etik, ikinci basamakta diğer unsurlardan daha farklı bir şekil almıştır yani evrimin bu basamağında o diğer şeylerden ayrışmıştır. Etiğin evriminin üçüncü ve son

---

[367] Eliseo Vivas, "Julian Huxley's Evolutionary Ethics*", Ethics*, c. 58, no. 4 (July 1948), s. 276.
[368] Huxley, *Essays of A Biologist*, s. 88, 94, 75.

basamağında ise, farklı bir şekil alan etik evrimsel sürecin diğer unsurlarına karşı koymaya başlamış ve bu direnişin aşamalı olarak artmasıyla etiğin evrimi gerçekleşmiştir.[369] Bu düşünceye göre etiğin teşekkülünü tamamlaması, onun kozmik ve biyolojik evrime karşı yol almaya başlamasıyla gerçekleşmektedir. Bu ise Thomas Huxley'in "etiğin evrimi kozmik evrimin tam tersine işler" düşüncesiyle benzer gözükse de Huxley'in etik görüşü hakkındaki bu yorumun doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü aşağıda da anlatılacağı üzere onun düşüncesinde değerler evrimsel süreçle aynı yönde hareket etmiş ve kemâle doğru ilerlemiştir. Söylenildiği gibi etiğin bütün kozmik, biyolojik sürece direnerek, evrimin diğer unsurlarına karşı koyarak ortaya çıktığı kabul edilecek olursa ahlâk bir çatışmalar alanı haline gelecektir. Yine bu iddiadan hareket edildiğinde o hayata uyumu kolaylaştıran bir unsur değil bilakis diğer unsurlarla mücadele etmenin sonucunda hayatı zorlaştıran bir yaşantı olacaktır. Bu sebeple etiğin bir yönüyle tabii güdülerimize karşı çıkmaktan ziyade onları kontrol altında tutma mücadelesi olduğu ileri sürülebilir. Ayrıca düşünür biyolojik değerlerin (ilerleme vb) insan varlığa çıkmadan önce fonksiyonel olduğunu söylemiştir.[370] Bu ise onun etiği biyolojik evrimle eş zamanlı kabul ettiğini ileri süren görüşle çelişmektedir.

"İnsanın en temel ihtiyacı nedir?" sorusunu soran Huxley bu soruyla, insanın diğer hayvanlardan farklı olan ihtiyacına ve onun ayırıcı vasfına işaret eder. Düşünme yetisiyle, tefekkür etmesiyle ve kendi varlığını bilmesiyle diğer canlılardan ayrılan insanın birçok temel ihtiyacı olduğunu ve insanların kültürel gelişimlerine göre yukarıdaki soruya farklı cevaplar verildiğini söylemiştir. Bu farklılığı "ilerleme" kavramından hareketle açıklayan düşünüre göre ilerleme, 18. yy.'da insanlığın mükemmelleşmesine yol açan bir kanun kabul edilerek dogma haline getirilmiş, 19. yy.'da ise bu dogma sorgulanmaya başlanmış ve tarihi olgularla kıyas yapılarak test edilmiştir. Daha sonraları da hangi biçimde olursa olsun "ilerleme"nin sorgulanması gerektiği dile getirilmiştir. Buna rağmen Batı uygarlığı, bir tabiat kanunu kabul ettiği ilerlemeyi kendi benimsediği ortak düşünce ile birleştirmekten geri durmamıştır.[371]

---

369 Vivas, "Julian Huxley's Evolutionary Ethics", s. 281.
370 Huxley, *Evolution, The Modern Synthesis,* s. 566.
371 Huxley, *Essays of A Biologist,* s. 3-5, 9.

Evrimin her alanında ilerlemeci bir anlayışı benimsemiş olmakla birlikte Huxley,[372] ilerlemeyi bir tabiat kanunu olarak kabul etmemiştir. İlerlemenin pozitif nitelik ve değerleri artırıcı bir fonksiyonu olsa da bunun bir tabiat kanunu olmasını gerektirmeyeceğini söylemiştir.[373]

İnsanın temel ihtiyacının çeşitliliğinin ortaya konulmasıyla onun sadece biyolojik bir varlık olmadığı dolayısıyla sadece biyolojik evrim ile açıklanamayacağı ifade edilmiş olmaktadır. Bu düşünce, bir psikososyal yaklaşım örneğidir ve bugün evrimin de psikososyal veya sosyal seçilim ile işlevini devam ettirdiği ileri sürülmektedir.[374] Sosyal alandaki evrim, insan formu kazanmış bireylerin fiziksel kümelenmesine değil, daha çok onların düşünsel, içgüdüsel ve duygusal bir araya gelişlerine bağlanmıştır. Buna göre, insan formu kazanan bireyler, zamanla zihni güçlerini bir araya getirerek medeniyetteki ilerlemeyi gerçekleştirmişlerdir. İnsanoğlunun düşünsel ve duygusal birlikteliği sonucu ortaya çıkan tecrübe ise kümülativ değildir yani birikerek gelecek nesillere aktarılmamaktadır. Huxley'in düşüncesinde, zihinsel gelişimin sonunda dil gücünün evrimi başlamış, daha sonra da tecrübe paylaşımı ve aktarımı gerçekleşmiştir. Niteliklerin yoğunluğundaki artışın oluşturduğu değerler ise, evrimsel süreçle aynı yönde hareket etmiş yani sürekli ilerleyerek kemâle doğru gitmiştir.[375] Kemâl noktasını insan türünün ortaya çıkışı olarak belirleyen düşünür, ahlâki buyrukları da bu evrimsel ilerlemenin bir sonucu olarak kabul etmiştir.[376] Bu ilerlemeci anlayışından dolayı Spencer'le ortak fikirlere sahip olan biyolog, "ilerleme"yi sahip olduğumuz veya içinde bulunduğumuz düzeni daha yükseğe çıkarmada ısrarcı olmak şeklinde tanımlamıştır.[377] Ancak bu yaklaşımında da pek çok yanılgı olduğu ileri sürülerek Huxley eleştirilmekten kurtulamamıştır.

İlerlemeci anlayışından dolayı eleştirilen Huxley, etiğin evrim sürecine bağlı olarak ele alınmasından doğan sorunları göremediği için de eleştiri oklarına maruz kalmıştır. Yöneltilen eleştirilerden birisi, bir naturalist olarak olguların değerden

---

[372] Ruse, "Evolutionary Ethics in the Twentieth Century", s. 201.
[373] Huxley, *Essasys of A Biologist,* s. 89.
[374] Huxley, *Evolution: The Modern Synthesis,* s. 586.
[375] Huxley, *Essays of A Biologist*, s. 26, 27.
[376] Ruse, "Evolutionary Ethics: What Can We Learn From The Past?", s. 443.
[377] Vivas, "Julian Huxley's Evolutionary Ethics", s. 280.

bağımsız olduklarını ve dolayısıyla değerin olgulardan çıkarılamayacağını görememiş olmasıdır. Yine Huxley'in etiğin evrimin bir ürünü olduğunu düşünerek henüz insan türünün evrimleşmediği dönemlerde de değerlerin bulunduğunu varsaydığı iddia edilmiştir. Buna göre o, evrimin insana kazandırdığı hissetme, bilme, isteme ve anlama kabiliyetlerinin ahlâki değerler için kazanç olduğunu düşünmüştür. Çünkü onun düşüncesinde bizatihi evrim sürecinin varlığının değer yüklü olduğu ileri sürülmüştür.[378]

Buraya kadar 20. yy. evrimci etiğini ve öne çıkan sentezci görüşü Julian Huxley üzerinden ortaya koymaya çalıştık. Bu yüzyılda özellikle biyoloji ve genetik bilimdeki gelişmeler sonucu evrimin ve doğal seleksiyon ilkesinin, genetiğin bulgularıyla yeniden hayat bulmasına yönelik çalışmaların önem kazanmasında Huxley'in rolü büyüktür. Evrimin genetik ile açıklanması ise ahlâkın da genetiğe dayandırılması anlamına gelmektedir. Genetikteki gelişmeler sonucu, genlerin evrimin yegane kontrol mercii ve sevk edicisi olduğu söylenebilir. Bu da klasik evrim teorisinin hâkim gücü olan doğal seleksiyonun yerini genlere bıraktığı anlamına gelir. Ahlâkın genetik kodlanma ile açıklanması, "insanoğlu evrimin bıraktığı miras nedeniyle yaptığı şeyleri yapar" sözleriyle ifade edilmiştir. Bu durumda "Eğer bizler genetik mirasımızın biçimlendirdiği şekilde hareket ediyorsak gerçek bir ahlâkın yeri neresidir?" sorusu akla gelecektir. İşte bu soruya bir cevap bulabilmek için genetiğin ahlâkın kaynağı olup olamayacağını, evrimci etiğin temel değerlerinden olan özgeciliğin bencillikle ilişkisini ve hayatta kalma mücadelesi ile yardımlaşma arasındaki ilişkiyi biyoloji ekseninde ele almaya çalışacağız.

[378] Vivas, agm., s. 283-284.

B- ETİĞE BİYOLOJİK VE GENETİK YAKLAŞIMLAR

I- Etiğin Biyolojik Ve Genetik Bir Temeli Olabilir mi?

Genelde etiğin biyolojik evrimi anlamında kullanılan "evrimci etik" kavramının,[379] biyolojideki ve genetikteki gelişmeler ile insan doğasının ve psikolojisinin tamamen keşfedilebileceği düşüncesinin güçlenmesi sonucu yeni bir döneme girdiği daha önce ifade edilmişti. Bunun sonucunda değerlerin kaynağına yönelik yapılan araştırmalardan bazıları onları içgüdülerle ve doğuştan getirilen duygusal eğilimlerle açıklamışlardır. Bu şekilde değerlerin kaynağında içgüdülerin olduğunun düşünülmesinin ise onları değersizleştirip sıradanlaştırdığı yorumlarına yol açmıştır.[380] Bu yeni dönemde davranışların genetik bakımdan köklerinin bilinebileceğine olan inanç ve dolayısıyla ahlâkın biyolojik olarak temellendirilmesine yönelik çalışmalar da artmıştır.[381] Yine bu ilerlemeler ve genin fonksiyonuyla ilgili yeni buluşlar sonucu bazı bilim adamları, evrimsel ilerlemenin ana faktörünün gen olduğunu ve genlerin kendi varlıklarını devam ettirebilmek için bireyleri kullandıklarını iddia etmiştir. Bu düşünceye göre akıl ve yetki sahibi olan genlerdir. "Evrim kuramına göre, genler bireyi kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirir." sözü yukarıdaki düşünceyi destekleyici mahiyettedir. Bu durumda Darwin'in var olduğunu söylediği yaşam mücadelesinin gerçek kahramanları da genler olmaktadırlar. Yani bireylerin yaşam mücadelesinin özünde genlerin yaşam mücadelesi vardır ve genler bu mücadelenin komutanlarıdır.[382]

Biyolojik evrimin en son aşaması olarak kabul edilen insan türü varlığa çıktıktan sonra onun varlığını devam ettirmesinin zorunlu şartları olan kültür, ahlâk, dil potansiyellerinin oluşumuna dair ileri sürülen varsayımlarda, bu gibi unsurların mekanik evrim sürecinden nasıl ortaya çıktığı sorusu zihinleri meşgul etmiştir. Yine

---

[379] Evelyn Fox Keller ve Margaret S. Ewing, "The Kinds of 'Individuals' One Find in Evolutionary Biology", *Evolutionary Ethics,* s. 349.

[380] William K. Wright, "The Evolution of Values From Instincts", *The Philosophical Review*, c. 24, no. 2 (March, 1915), s. 165-167.

[381] Peter S. Kirschenmann, "Naturalistic Dead, Loose And Open Ends: On Several Variants Of Evolutionary Ethics And Conceptual Obstacles They Face", *Studies In Science&Theology,* ed. Niels H. Gregersen, vd., c. II, no 6 (1998), s. 11.

[382] Gould, *Darwin ve Sonrası,* s. 292.

insanın bilinçli davranışlarının biyolojik bir kökeni olup olmadığı hakkında uzun tartışmalar yapılmış ve şu sorular sorulmuştur: Eğer insan evrimin ürünü ise o zaman aynı kader yolculuğunu yaptığı hayvan atalarıyla bugün aralarında görülen ahlâki, sosyal, zihinsel farklılıkların sebebi ne olabilir? Veya insanı ahlâklı davranmaya iten biyolojik etken nedir? Buna verilen cevaplardan birisi şöyledir: Evrim-biyoloji-ahlâk arasında bir zincirin halkaları arasındaki gibi bir ilişki vardır ve insanın ahlâk sahibi olması tamamen evrimin bir sonucudur. [383] Aynı şekilde bu davranışları doğuran ahlâk duygusunun da biyolojik fonksiyonların bir ürünü olduğu kabulü "nasıl biyolojik sistemler işlevlerine göre tanımlanıyor ise duygular da fonksiyonlarına göre tanımlanmak zorundadır." sözleriyle açıklanmıştır. Genel olarak, duyguların, bireylerin çevrelerindeki tehdit ve fırsatlara en uygun tepkiyi verme kapasite ve eğilimini artıracak fiziksel ve psikolojik davranışları belirlemek için doğal seleksiyon tarafından oluşturulduğuna inanılmıştır.[384]

Evrimin farklı aşamalarında aniden ortaya çıkan korku, öfke, mutluluk, üzüntü ve sevgi gibi temel duygular bütün duyguların özünü oluşturduğu gibi bu duyguların ifade edilmesi bilişsel gelişime bağlı olarak gelişme göstermiştir. İlk zamanlar insanlar kendilerini mutlu eden fiilleri tekrar edip üzen davranışlardan kaçınırlarken zihinsel gelişimleri arttıkça artık fiillerini beklentilerine göre planlamaya başlamışlardır.[385] İnsanı ahlâklı davranmaya iten biyolojik etkenin ne olduğuna dair en çok kabul gören cevap ise genetik eğilimdir. Bu fikri savunanlara göre, insanlarda ahlâklı davranışlarda bulunma[386] ve akrabalarını kayırma yönünde genetik bir temayül vardır.[387]

Böyle düşünülmesine yol açan etken, genetik alanda yapılan araştırmalar ve bunun sonucu insanın bütün ahlâki ve sosyal davranışlarını yöneten bir genin bulunduğuna dair iddialar ile bu iddiaların güçlü bir şekilde dillendirilmesidir. Biyolojik belirlenimcilik veya genetik determinizm adı verilen bu iddiaya göre her bir duygu ve

---

[383] Bradie, *The Secret Chain*, s. 167.

[384] Cartwright, *Evolutionary Explanations of Human Behaviour*, s. 74.

[385] Randolph M. Nesse, "Evolutionary Explanations Of Emotions", *Human Nature*, c. 1, no. 3 (1990), s. 268-273.

[386] Ted Peters, *Playing God? Genetic Determinism And Human Freedom*, Taylor&Francis Books, NewYork 2003, s. 42.

[387] Showan Khurshid, *Knowledge Processing, Creativity and Politics: A Political Theory Based On the Evolutionary Theory*, AuthorHouse, Bloomington 2006, s. 51-53.

davranışı ortaya çıkaran ayrı ayrı genler vardır. Ayrıca aşk, cinsellik gibi duygu ve biyolojik ihtiyaçlarla birlikte iyilik, kötülük, cömertlik, dürüstlük gibi ahlâki davranışlar da genlerin egoist eğilimleriyle doğrudan ilişkilidir.[388] Hatta inancın kaynağı olan bir genin bulunduğunu dahi ileri sürenler olmuştur. Buna göre inanç geni, insandaki yüce bir varlığa inanma ihtiyacını doğuran ve insanı bunun gereklerini yapmaya iten güçtür. *The God Gene* isimli kitabın yazarı Amerikalı genetik bilimci Dean Hamer eserinde, insanın davranışlarının, inançlarının kısaca fiziki ve ruhi yapısıyla ilgili her durumun genlerinde kodlanmış dolayısıyla araştırılabilir/ölçülebilir olduğunu, genlerin çevresel faktörlerle birleşerek duygu ve davranışları ortaya çıkardığını ileri sürmüştür. İnsanın düşünme ve davranma faaliyetlerinin yönetilmesi beynin gönderdiği elektrokimyasal sinyaller vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Aynı şekilde hayal, düşünce, inanç, sevinç, hüzün, dürüstlük, özgecilik gibi duygusal ve ahlâki durumlar da beyin sinir sisteminin ilişkiler ağıyla ve biyokimyasal karşılıklı etkiler ile açıklanmıştır.[389] Bu iddiadaki her türlü inanç ve davranış durumlarına karşılık gelen bir genin bulunduğu düşüncesini eleştirir mahiyette Dennett, inançla ilgili durumların doğrudan genlere bağlı açıklanamayacağını, çünkü inançların göz, saç rengi gibi fiziksel durumlardan farklı olduğunu söylemiştir. O genlerin belirleyiciliğini kabul etmekle birlikte, tanrı inancı gibi duyguların inanç geninden kaynaklandığı görüşüne karşı çıkmıştır.[390] Hamer'in genlerle çevrenin etkileşimine bağlı olarak açıkladığı davranışları kontrol eden sistemlerin ise insanın kendi iç dünyasında geliştiği düşünülmüştür. Söz konusu genlerin davranışları nasıl etkilediği ve bu güce sahip genin nüfus içinde nasıl yayılabildiği sorusunun cevabının da değerlerde bulunduğu ifade edilmiştir.[391]

Ahlâki duygu ve davranışların biyolojik ve genetik açıklamasını yapan bir başka görüşe göre, biyolojik davranışlar epigenetik kurallar adı verilen genetik özelliklere göre şekillenmiş ve insan zihni de bu doğuştan eğilimlere göre gelişmiştir. Doğuştan gelen eğilimler ise gerçek ahlâki söylemlerle ahlâki olmayan buyrukların

---

[388] Momme Von Sydow, *From Darwinian Metaphysics towards Understanding the Evolution of Evolutionary Mechanism*, Universitötsverlag Göttingen, 2012, s. 20.
[389] Dean Hamer, *The God Gene, How Faith Is Hardwired Into Our Genes,* Anchor Books, New York 2004, s. 6-10.
[390] Daniel, C. Dennett, *Breaking The Spell: Religion Is A Natural Phenomenon,* Penguin Books, NewYork 2006, s. 315.
[391] Broom, *The Evolution of Morality and Religion*, s. 30-31.

arasını ayırmıştır. İnsanoğluna doğru davranışı yaptıran ve yanlış olandan sakındıran şey evrilmiş epigenetik kurallardır. Biyolojimizi belirleyen bu genetik kurallar bizi doğruya yönlendirirken yanlıştan da uzaklaştırmaktadır. Etik yasalar da insanoğlunu bencil dürtülerine karşı gelmeye yönlendirir. Böylece uzun ömürlü birey veya grupların hayat mücadelesinin lehine bir sonuç ortaya çıkar, yani etik yasalar epigenetik kuralları besler. Bu da ömrümüzün uzamasına ve genlerimizin çoğalmasına neden olur. Burada klasik evrim düşüncesine aykırı bir görüş ile karşılaşıyoruz. Hayat mücadelesine devam etmenin ve çevreye uyum sağlamanın en önemli unsuru bencil olmaktı. Hâlbuki bu iddiaya göre, bencil duygulara karşı gelme ile hayat mücadelesi kazanılacaktır ki bu da genlerin sayısının artmasına yol açacaktır.[392]

Thomas Huxley'i hatırlatan bu görüşlerin benzeri Broom'da da görülmektedir. İngiliz biyoloğa göre, evrimin karşısında yer almakla genlerin yayılması artacaktır ve ahlâkı ortaya çıkaran genler, ahlâklı davranışların gösterilmesi ile varlıklarını devam ettireceklerdir. Ahlâkın ortaya çıkmasını destekleyen genlerin yayılma şansını artıran bir diğer husus da ahlâklı davranışların varlığıdır. Broom'a göre, ahlâki davranışın olduğu yerde biyolojik başarının da şansı artacaktır.[393]

Evrim teorisinin hareket noktası çeşitlenme ve değişme olduğu gibi[394] genetik açıdan evrimci etik açıklanırken de evrimsel değişme ve çeşitlenmelere başvurulmuştur. Genler çeşitlenmeyi ve başarılı bir şekilde çoğalmayı sağlayan özelliklerin temelini oluşturmaktadır. Her biri farklı bir özelliği simgeleyen farklı genler yoluyla meydana gelen evrimsel değişim, genlerin nesilden nesile aktarılmasıyla kalıtsal hale gelmiştir. Bu kalıtsallık alışkanlıkları, onlar da ahlâki davranışları ortaya çıkarmıştır. Ahlâkın genetik olarak evrimini anlatan bu düşünce evrimci ahlâka yöneltilen önemli bir eleştiriye kapı aralamıştır.[395]

Ahlâkın genetik bakımdan açıklanmasında en fazla eleştirilen iddia genetik determinizm olmuştur. Bu eleştirilerin temel ve haklı olan gerekçesi, genlerin bütün

---

[392] Ruse ve Edward O. Wilson, "Evolution of Ethics", *Philosophy of Biology*, s. 316, 317.
[393] Broom, *The Evolution of Morality and Religion*, s. 122.
[394] Ülker Öktem, "Olgu, Kuram, Darwin Öncesi Evrim Kuramları ve Darwin'in Evrim Kuramı", *Antropoloji*, sy. 23, Ankara 2010, s. 33.
[395] Teehan, *In The Name of God*, s. 10.

davranışları belirlediği kabulü ile özgür irade ve bireysel sorumluluğun bir arada olamayacağı,[396] dolayısıyla ahlâki özgürlüğü ortadan kaldırmasıdır. İnsanı "genetik robotlar" haline getiren ve genlerine mahkum eden[397] bu determinist anlayışta eğer insanlar karar verme özgürlüğü olmaksızın eylemde bulunuyorlar ise bu davranışların "iyi" olarak nitelendirilmesinin nasıl mümkün olacağı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Peters bu düşünceyi "gen miti"nin yanılgıları olarak isimlendirmiştir.[398] Söz konusu determinizmi kabul etmeyen Dawkins'e göre ise, insanoğlu bu belirlenmişliğe karşı çıkabilen yeryüzündeki tek varlıktır.[399] Buna karşın genetik determinizme bağlı olarak ortaya çıkan determinist ahlâkın objektiflikle alakalı olduğu, objektif kriterleri olan bir şeyin aynı zamanda determinist bir özelliğe de sahip olacağı ifade edilmiştir. Ahlâkın objektifliğine karşı çıkan Ruse'a göre ahlâki ilke ve davranışlar, gerçekte bireysel duygu ve düşüncelerden ibarettir. Bu sebeple Ruse, ahlâkın objektif olduğu inancını bir ilizyon olarak isimlendirmiştir. Çünkü ahlâk duygusu insanları sosyal hayvan yapmak için onların genlerine yerleştirilmiştir ve bu sebeple de insanoğlunun ortak bir ilizyonudur.[400]

"Etik, bizi işbirlikçi yapmak için genlerimiz yoluyla bize kakalanmış bir ilizyondur." sözleriyle ahlâkın varlığının gerçekliğine inanmayanlar, onun tamamen işlevsiz olduğunu da düşünmezler. Çünkü bu yanılsama insan ırkının ortak bir yanılsamasıdır ve bu yanılsamaya işlerlik kazandıran da insanlığın ortak paydası olmasıdır. İleri sürülen bir başka iddia da evrimin ahlâk için güçlü bir dayanak olamayacağına dairdir; çünkü metaetik seviyede evrimin şüpheciliğe götüreceğine inanılmıştır.[401] Visdo'nun da ifade ettiği gibi [402] Ruse, insanlara güçlü bir amaç aşılayan ahlâk duygusunun evrimin bir ürünü olduğunu ancak ahlâkın gerekçelendirilmesinin ve

---

396 McGrath, *Dawkins' God,* s. 46.
397 Ruse, *Taking Darwin Seriously,* s. 258.
398 Peters, *Playing God?*, s. xiii.
399 Richard, Dawkins, *The Selfish Gene,* Oxford University Press, NewYork 1989, s. 201.
400 Ruse, "Evolutionary Ethics: What Can We Learn From The Past?", s. 447; Peter, G. Woolcock, "The Case Against Evolutionary Ethics Today", *Biology And Foundation Of Ethics*, s. 288. Değerlerin objektif olup olmadığı ile ilgili olarak bkz: Donald Valhoul, "Objectivity And Value", *The Journal Of Philosophy,* c. 50, no. 10 (May 7, 1953).
401 Ruse, "Making Room For Faith In An Age Of Science: A Response To David Visdo", *Zygon,* c. 46, no. 3 (September 2011), s. 660; Ruse, "Evolutionary Ethics: What Can We Learn From The Past?", s. 447; Ruse, "The New Evolutionary Ethics", *Evolutionary Ethics,* s. 133-162.
402 David Visdo, "Michael Ruse On Science And Faith: Seeking Mutual Understanding", *Zygon,* c. 46, no. 3 (September 2011), s. 643.

haklı bir zemine oturtulmasının evrim ile yapılamayacağını düşünmüştür. Eğer ahlâk kişisel arzuların bir sonucu olarak düşünülürse yaptırım gücü ortadan kalkar, bu sebeple dayanağının daha yüce bir sebep olması gerekmektedir. Ahlâkın toplum için faydalı olduğu düşünüldüğü için ona haklı ve daha yüce bir temel bulma gayretine rağmen Tanrı iradesinin ahlâk için bir dayanak olamayacağı iddia edilmiştir.[403] Nitekim metaetik seviyede evrim şüpheciliğe götürür, bu itibarla ahlâk için kesin ve sağlam hiçbir dayanak yoktur.[404] Bu da ahlâkın bir ilizyon olarak tanımlanmasına neden olmuştur.

Sosyobiyologların tersine, bazı evrimci biyologlar, evrimin normatif ahlâk hakkında haklı bir gerekçe sunamayacağına çünkü evrimin bizzat kendisinin bir değer taşımadığına inanmıştır. Bu görüşlerinin gerekçesi de evrim farklı bir yön takip etmiş ve farklı ahlâk duygularıyla sonuçlanmış olabilirdi ve böylece farklı bir normatif ahlâk ortaya koyabilirdi. Bir başka deyişle evrim bir amaç doğrultusunda değil de rastgele bir ahlâk ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı bir amaca göre belirlenmemiş ahlâk normlarını takip etme zorunluluğumuz da yoktur. Ahlâka sımsıkı tutunma ihtiyacı sadece bir ilizyonun sonucudur. İlizyon ise, ahlâk normlarının içerikleri ile ilgilidir ve yok olmaz. Çünkü bu içerikler evrimin psikolojimize yerleştirdiği ahlâki duyarlılığa bağlıdır.[405] Bu şekildeki bir delillendirmeyi yetersiz bulanlara göre, eğer ahlâklı davranma genlerin bize verdiği, ya da Ruse'un ifadesiyle "kakaladığı", bir duygu ise ahlâkın objektif olmadığının veya bir ilizyon olduğunun ispat edilmesinde başarılı olunamamıştır.[406]

Ahlâkın bir ilizyon olarak kabul edilmesi ve ona sadece sosyal bir ihtiyaç olarak yer ayrılmasının yanında ahlâkın açıklanabilmesi için ona evrimden daha yüce bir gerekçe aranması, "Kim için ihtiyaç?" sorusunu akla getirmektedir. Bir bilim adamının evrimin gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte evrimin bir ahlâk ortaya koyamayacağını söylemesi, "Evrim o kadar gerçektir ki ahlâk gibi bir yanılsamanın ondan çıkması mümkün değildir" anlamına mı gelmektedir? Dolayısıyla "Böyle bir yanılsamaya ihtiyaç duyanlar da yine bir yanılsamanın ürünü olduğu idda edilen

[403] Ruse ve Wilson, "Evolution of Ethics", s. 316.
[404] Ruse, "Making Room For Faith In An Age Of Science: A Response To David Visdo", s. 660; "Evolutionary Ethics: What Can We Learn From The Past?", s. 447.
[405] Boniolo-Anna (ed.), *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, s. 4.
[406] Woolcock, "The Case Against Evolutionary Ethics Today", s. 303.

Tanrı'nın belirlediğine inandıkları ahlâk kurallarına mı uyarlar?" sorusunun sorulması gerekir. Fakat unutulmamalıdır ki "Ahlâk niçin vardır?" sorusu "Niçin yaşıyoruz?" diye sormak gibidir. Ahlâk, düşünen varlığın en temel duygu ve davranış birliğidir. Duygu ve davranışlarımızı şekillendiren bir takım kıstaslar olacağına göre ahlâk da var olacak demektir. Her bireyin dünyaya baktığı bir penceresi vardır bundan dolayı sorgulanması gereken husus dünyaya "hangi pencere"den bakılırsa daha güzel, adaletli ve yaşanabilir bir hayata kavuşulabileceğidir. Dolayısıyla Ruse ve Wilson'un ahlâk duygu ve düşüncesine haklı gerekçeler bulmak yerine ahlâki davranışlara haklı gerekçeler aramaları daha doğru olacaktır.

Biyolojinin ve genetiğin etik için temel olamayacağını düşünen bir başka düşünüre göre ise ahlâk insan kültürünün bir ürünüdür; insan kültürünün ürünleri de biyolojik bilimler tarafından açıklanamaz. Buna inananlar, evrim teorisinin insanın ahlâk kapasitesini yöneten genlerini açıklayabileceğini ancak niçin farklı etik sistemler olduğunu açıklayamayacağını ileri sürmüşlerdir. Buna belki, aynı maddeden farklı türler nasıl meydana gelmişse her bir farklı tür de ayrı ahlâk geliştirmiştir, şeklinde cevap verilebilir. Fakat bu da aynı tür içindeki farklı ahlâk sistemlerini açıklamak için yeterli değildir. Boniolo, ahlâki yeteneklerin ani evrimsel sonuçlar olarak düşünülmesi gerektiğini söylemiştir. Bu ani sonuçlar ise uygun beyin ve zihin eğilimlerinin evrimiyle mümkün olmuştur. Yani beynin evriminin doğurduğu evrimsel sıçramalar sonucu bireylerdeki ahlâki yatkınlık ortaya çıkmıştır. Buna karşın, ahlâk yargılarının formüle edilmesi ve uygulanması sadece insan kültürü ile ilgilidir.[407]

Bir diğer eleştiri ise genlerin çeşitlenmeyi ve başarılı bir şekilde çoğalmayı sağlayıp sağlamadığına yöneliktir. Daha önce Thomas Huxley'de gördüğümüz "Hem iyi hem de kötü nitelikteki ahlâki davranışların hepsi evrimin ürünüdür" fikri 20. yy. genetikçileri arasında da taraftar bulmuştur. Her ne kadar doğal seleksiyonun en önemli etkisinin, uygun olmayan veya yetersiz varlıkları ve kusurları elemesi olduğu hususunda bilim adamları arasında fikir birliğinden söz edilse de[408] evrim her zaman iyi denilebilecek ahlâki davranışlar ortaya koymamıştır; hem insan davranışlarındaki hem

---

[407] Boniolo-Anna, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, s. 4-5.

[408] Albert J. DeBenedictis, *Evolution Or Creation: A Comparasion of the Arguments*, II. edition, USA 2011, s. 194.

de fiziki ve biyolojik tabiattaki kötülükler, kusurlar da onun eseridir. Evrimin mevcut kusurlardaki rolünün bugün sosyal Darwinistler tarafından göz ardı edildiğini düşünenler, bu kusurların zamanla insanların elenmesine yol açacağını söylemişlerdir. Gerçekte insanın ortaya çıkmasıyla doğal seleksiyonun fonksiyonunu yitirdiğine inananlara göre, doğal seleksiyonun sebep olduğu kusurlu durumlar bugün doğal seleksiyonun rolünü üstlenen genler tarafından devam ettirilmektedir.[409] Bu şekilde mevcut kusurların genlerle açıklanmasına karşın, doğal seleksiyonun yeni genetik bir ürün ortaya koymayıp varolan genetik bilgiyi koruduğunu, zararlı mutasyonların meydana gelmesini yavaşlattığını, dolayısıyla yeni bir türün ortaya çıkmasının doğal seleksiyonun işi olmadığını söyleyenler olmuştur.[410]

Kendisinin yol kenarına fakir ve şanssız düşüşüne izin vermek istemediğini söyleyerek doğal seleksiyona karşı çıkan ve genetik bozuklukların yol açtığı problemlerden hareketle bir anlamda genetik determinizmi eleştiren biyolog Ruse, suni bir seleksiyonu savunmuş ve şu örneği vermiştir: Kromozomun aynı yerinde aynı iki geni bulunduran kişiler Tay-Sachs hastalığına yakalanmaktalar ve bu hastalığı taşıyarak dünyaya gelenler 4 yaşlarında ölmektedirler. Bundan dolayı bu tür çocukların anne karnında tespit edilip kürtaj edilmeleri ahlâka aykırı olmadığı gibi bilakis bu şekilde davranmak ahlâki bir sorumluluğun gereğidir.[411] Bu görüş, Darwin ve Spencer'de bulduğumuz insan eliyle yapılan elenmelerin 20. yy.'da da taraftar bulduğunu göstermektedir.

Doğal seleksiyonun pozitif rolüyle ilgili görüşe göre ise, uyum ve böylece hayatta kalmanın temel prensibi olan doğal seleksiyon bugün genetiğin içinde biçimlendirildiğinden dolayı doğal seleksiyonun fonksiyonu da genlerin ve gen kombinasyonlarının gelecek nesillere daha çok aktarılması olarak değişmiştir. Zaman içerisinde de bu genler ortak genetik birliği oluşturacaktır. Darwin'in yaratıcı ve herşeyi belirleyen gücü doğal seleksiyon, bugün genetik ismini almıştır. Gen denilen güçlerin insanın biyolojik yapısından karakterine ve ahlâkına varıncaya kadar herşeyini belirlediğine inanılarak, adeta yeni yaratıcı gücün doğal seleksiyon değil artık gen

[409] Ruse, *Taking Darwin Seriously*, s. 84.
[410] DeBenedictis, *Evolution Or Creation*, s. 194.
[411] Ruse, *Taking Darwin Seriously*, s. 86.

olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre eğer ahlâk genlerle belirleniyor ise insanoğlunun ahlâki fiillerinden sorumlu olup olmayacağı veya ne oranda sorumlu olacağı önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.[412]

Doğal seleksiyonla ilgili bu düşünceler, modern evrimci biyologların doğal seleksiyona oldukça az yer verdiklerini veya onun rolünü olabildiğince azaltmaya çalıştıklarını göstermektedir.[413] Doğal seleksiyona daha az atıfta bulunulması rolünü genlere devrettiğinin ve artık genetik seleksiyondan bahsedildiğinin bir göstergesidir denilebilir.[414] Genlerin doğal seleksiyonun rolünü devraldıklarını ileri süren yukarıdaki düşünce şu soruyu akla getirmektedir: Bir Tanrı'nın mevcudiyetine ve yaratmasına dünyadaki kötülükler sebebiyle karşı çıkanlar, bugün yaratıcı güç olarak kabul edilen genlerin yol açtığı kusurları nasıl açıklamaktadırlar?

Doğal seleksiyon tarafında yer alan bir başka görüşte ise, bizlerin rastgele dizilmiş atomların bir mürekkebi olduğumuz ileri sürülmüştür. İnsanın sadece biyolojik varlığı değil, gelişmesi, ümitleri, korkuları, aşkları, inançları vs. gibi durumları da atomların rastgele dizilişlerinin bir sonucudur ve ancak böyle bir temel üzerine güvenli bir inşanın yapılabileceği iddia edilmiştir. Bu görüşe göre aslında rastlantı ile zorunluluk iç içedir. Bununla kastedilen rastlantısal olarak ortaya çıkan bir özellik veya değişme DNA'nın yapısına girdikten sonra zorunluluk haline gelmiştir. Rastlantıya bağlı değişmeler binlerce belki milyonlarca kez tekrarlanınca zorunluluk halini almakta ve böylece de bir düzen oluşturmaktadır. Çünkü biyolojik bakımdan değişmeyen tek şey DNA'dır.[415]

Ahlâkın gen merkezli açıklamaları en az rastlantıların belirsizliği kadar menfi neticeleri olan bir anlayıştır. İradenin olmadığı ve doğal seleksiyonun sürüklediği yöne doğru akan bir hayatın ortaya çıkaracağı ahlâki problemlerin büyüklüğü ile tamamen genlerin belirlediği bir hayatın yaşanmasından doğacak ahlâki problemlerin büyüklüğü arasında derece bakımından çok fark olmayacaktır. Ayrıca genetik belirlenmişlik değerlerin değişip değişmeyeceği sorusuyla da yakından alakalıdır. Eğer tamamen

412 Ayala, "Design Without Designer", s. 59.
413 Greene, *Darwin And The Modern World View,* s. 101.
414 James, F. Crow, "Mechanisms and Trends in Human Evolution", *Evolution and Man's Progress,* s. 8.
415 Monod. *Rastlantı Ve Zorunluluk*, s. 116-129.

genlerin belirlediği bir organizma varsa o organizmanın sergilediği davranışların dolayısıyla da ahlâkın değişmemesi gerekir. Ancak reel dünyada ahlâkın ve değerlerin değiştiğini hatta bir insanın ahlâkın da bile zamanla değişmeler meydana geldiğini rahatlıkla görülebilmektedir.

Genetik determinizmin yol açacağı bir başka ahlâki-sosyal problem, genlerin ve dolayısıyla insanların belirli düşüncelere göre planlanması olacaktır. Eğer insanoğlu hem biyolojik hem de ahlâki olarak genlerinin belirlediği bir varlık olarak kabul edilir ise onun üzerinde bazı genetik değişiklikler yapma, bilimkurgu filmlerinde seyrettiğimiz belirli amaçlar için insanların kurgulanması temayülü ile karşılaşmak da kaçınılmaz olacaktır. İnsan Genomunu Planlama ve Gen Terapisi gibi kavramların ortaya çıkışı ve bu yöndeki çalışmalar bunun bir göstergesidir.[416] Buna bağlı olarak insan genlerinin terapi edilmesinin ve planlanmasının neye göre ve hangi amaç doğrultusunda yapılacağı da bir başka ahlâki sorun olarak karşımıza çıkacaktır. Ayrıca bu durumda irade sahibi ve kendisini eğitebilen bir varlıktan değil belli bir programa göre düzenlenmiş robotlardan, genetik robotlardan söz etmek gerekecektir. Nitekim Prof. Dr. Sevil Atasoy "Genetik bilginin sağlığın kalitesini yükseltme dışında başka amaçlarla kullanılması sosyal ve etik sorunlara yol açacaktır." sözleriyle uzman biri olarak bu konudaki kaygılarını dile getirmiştir.[417]

"Doğal seleksiyon evrimin sürekliliği için bir dayanak olamaz. Bugün insan türü içinde ortalama zekâya sahip bir ırk genlerden elde edilebilir ancak bir melekler

---

[416] Hall, *Evolution: Principles And Processes,* s. 421-422. İnsanın genetik haritasının çıkarılmasını ifade etmek için "insan genomu", hastalığa yol açan kusurlu genlerin yerine sağlıklı kopyalarının hücreye koyulmasını anlatmak için de "gen terapisi" kavramları kullanılmaktadır. Bilim adamları bu kavramlara büyük ümitler bağlamış ve bu ümitler de Bill Clinton'a ait "Tanrı'nın yarattığı yaşamın dilini bugün öğreniyoruz" sözleriyle ifade edilmiştir. Yani artık Tanrı'nın bildiklerini insanoğlunun da bildiği bir anlamda ifade edilmiştir. Yine genom araştırmalarının büyük oranda tamamlandığı sonuçlara göre insan genleri %98 oranında şempanze ile benzerlik göstermektedir ki bu da evrim teorisi için güçlü bir delil olarak kabul edilebilir. İzmir Özel Ege Lisesi'nden birkaç öğrencinin bu konuda yaptıkları ödev yüzeysel de olsa konuya dair ön bilgi edinilmesine yardımcı olmaktadır. Bkz. http://www.egelisesi.k12.tr/dosyalar/editor/file/w21.pdf, 01.06.2012 tarihinde saat 14.30 da ulaşılmıştır. Ayrıca bkz. *Bilim ve Teknik,* "İnsan Genomu" eki, Mart 2001, sy. 400.

[417] Sevil Atasoy, "DNA rüyası (yoksa kabusu mu)", *NTV-MSNBC,* 27.06.2000, http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/14086.asp (01.06.2013); Beyazıt Çırakoğlu, "Genom Ne Söylüyor?", *Bilim ve Teknik-İnsan Genomu,* sy. 400, Mart 2001, http://www.biltek.tubitak.gov.tr/bdergi/yeniufuk/icerik/genom.pdf (01.06.2013), s. 4. Dergide genom araştırmalarına bağlı olarak özellikle ekonomik rekabetin artacağı ve yeni endüstrilerin ortaya çıkacağından da bahsedilmektedir.

ırkı elde edilemez, (çünkü) kanatları ve ahlâkı vücuda getirebilecek genler, insan topluluklarında bulunmaz."[418] sözleriyle genlerin bir ahlâk üretemeyecekleri ifade edilmiştir. Bir genetik bilimciye ait olan bu ifadeler, nitelik bakımından genleriyle sınırlanmış bireylerin ancak genlerinin izin verdiği kadar kemâle çıkarılabileceğini anlatmaktadır. Yani bireylerin ve onlarla ortak genlere sahip toplumların ahlâki, kültürel, hatta bilimsel gelişmeleri genlerinin potansiyeliyle sınırlı olacaktır. Bu düşüncenin ise, üstün genlere sahip olmayanların ve bu sebeple daha az gelişme istidadı gösterenlerin bilhassa teknolojik bakımdan daha gelişmiş toplumlar tarafından kullanılabilmesine kapı açtığı söylenebilir. Yani eğer birey veya toplum yeni bir şey üretme kapasitesine sahip değilse üretenlere hizmet ederek dünyada varolmasının karşılığını ödemesi gerekecektir.

Bununla ilgili olarak Bucaille, genetik mühendisliğini bir tür kandırmaca ve gerçekte genetik bir işletme olduğunu dile getirmiştir. Bazı insanların veya güçlerin genetik mühendisliği adı altında kendi arzuları doğrultusunda bir insan topluluğu oluşturma gayreti içinde olduklarını düşünen Bucaille, bu yeni topluluğu oluşturma niyetini taşıyan 'efendi-ırk'ların, insanların laboratuarlarda denek olarak kullanılmasının hazırlığını yaptıkları iddiasında bulunmuştur.[419] Nitekim Bucaille'nin bu düşüncesini destekler mahiyette, kimi biyologlar tarafından genetik mühendisliğinin ve genetik teknolojinin insanın niteliklerini, davranışlarını belirleme ve değiştirme gücüne dikkat çekilirken ahlâki inançların veya sosyal şartların böyle bir gücü olmayacağı ileri sürülmüştür.[420] Bu olumsuz yaklaşıma karşın genetik mühendisliğinin insanlık için yararını savunanlar da olmuştur. Genlerle oynanması sonucu yeni kombinasyonlar ve mutasyonlar ile evrimi etkileme gücünün elde edilmesinin ve böylece evrimin insan kontrolü altına alınmasının geleceğe yeni kapılar açacağını ileri sürerek genetik mühendisliğinin yanında yer alanlar olmuştur.[421]

---

[418] John Burdon Sanderson Haldane, *The Causes Of Evolution,* Princeton Univerity Press, New Jersey 1990, s. 60.
[419] Maurice Bucaille, *İnsanın Kökeni Nedir?,* İnsan Yayınları, İstanbul 1984, s. 107.
[420] Max Charlesworth, "Human Genome Analysis And The Concept Of Human Nature", *Human Genetic Information: Science, Law And Ethics,* Ciba Foundation Symposia 20-22 June 1989, ed. Derek Chadwick, Greg Bock, Julie Whelan, 1990, s. 182.
[421] Ronald Cole-Turner, *The New Genesis: Theology and the Genetic Revolution,* John Knox Press, Kentucky 1993, s. 48.

Genlerin bir ahlâk ortaya çıkarıp çıkaramayacağı diğer bir deyişle ahlâki duygu ve davranışların temelinde genlerin bulunup bulunmadığı sorunu daha çok özgeci ve bencil davranışlar üzerinden tartışıldığı için, bundan sonraki başlıkta özgeci ve bencil davranışların temelinde neyin bulunduğu hususu evrimci etik çerçevesinde ortaya konmaya çalışılacaktır.

II- Özgecilik Gerçekte Bencillik midir?

Evrimci etiği delillendirmede kullanılan en önemli ahlâki davranış özgecilik (altruism) olmuştur. Darwin'in sempati olarak ifade ettiği duygu, sosyobiyolojide özgecilik adını almıştır.[422] Özgecilik, kısaca, bireyin kendisini başkaları için feda etmesi, kendisinin çoğalma uyumunu artırmak yerine diğerlerinin çoğalması yönünde davranması ve kendi hakkından vazgeçmesi anlamına gelmektedir.[423] Hatırlayacak olursak bu anlamdaki özgeciliği Spencer egoist tavırla aynı düzeyde görmüştür.[424] Evrimci etiğe göre, hayvanlar âleminde sık rastlanan bir davranış olması itibariyle[425] özgeci davranışlar hayvanlardan miras alınmıştır. Bu yönüyle de yani hayvanlar âleminde çok fazla görülmesi sebebiyle evrimci etiğin temellendirilmesi için güçlü bir veri olmuştur. Buna göre hayvanların içinde yaşadıkları grubu korumak için kendilerini tehlikeye atmaları; yırtıcı bir hayvana karşı grubunu uyarmak için bütün tehlikeyi kendi üzerlerine çekmeleri; diğer arkadaşlarının yavrularını büyütmesine yardım etmek için kendilerinin üremekten vazgeçmeleri; yiyeceklerini ve yaşadıkları yerleri paylaşmaları özgeci davranışlar için örnek kabul edilmiştir.[426] Ancak hayvanlar dünyasındaki bu tür davranışların özgecilik olarak tanımlanamayacağı, çünkü fayda elde eden diğer hayvanların bunu takdir edemedikleri karşıt bir görüş olarak dile getirilmiştir. Bu görüş sahipleri, ayrıca özgeci davranışlardan hareketle insan ahlâkının anlaşılamayacağını da vurgulamışlardır.[427] Bu düşünce, yapılan bir davranışın ahlâki nitelik kazanmasının

---

[422] Corning, "Evolutionary Ethics", s. 50.
[423] Richard Joyce, *The Evolution of Morality,* MIT Press, Cambridge 2006, s. 13.
[424] Spencer, *The Principles of Ethics,* c. I, s. 231.
[425] Ruse, *Taking Darwin Seriously,* s. 234-235.
[426] Brian C.R. Bertram, "Problems with altruism", *Current Problems In Sociobiology,* ed. King's College Sociobiology Group, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 251; Shanahan, *The Evolution of Darwinism*, s. 65.
[427] Mary Maxwell, *Morality Among Nations: An Evolutionary View,* State University of New York Press, New York 1990, s. 81.

ölçüsünün, ona değer biçilebilmesi olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir yardım veya işbirliğinin hayvanlar âleminde görülmesi, onların da bir ahlâka sahip oldukları anlamına gelmez, çünkü yapılan davranışa bir değer atfedemezler.

"Yakın akraba ilişkilerinde görülen özgeci davranışlar ahlâkın evriminin temellerini oluşturmuştur."[428] düşüncesini sorgulayanlar, tabiatın ahlâki duygu ve eylemleri nasıl ortaya çıkardığını ve tabiatın insanı nasıl özgeci yaptığını şöyle açıklamışlardır: İnsan beyni doğuştan getirilen eğilimlere göre biçimlenmiştir ki bu eğilimlere "epigenetik kurallar" adı verilir. Tabula rasanın reddedilmesi anlamına gelen epigenetik kurallar insanları belirli bir yönde davranmaya yöneltir. Özgeci davranışta bulunmak insanoğlu için bir ihtiyaç olduğundan dolayı insanlar özgeci davranmaya meyillidirler. Epigenetik kuralların bu fonksiyonu ortaya konulduktan sonra, "bu kurallar bizim bilinçli farkındalığımız içinde nasıl açıklanır?" sorusu anahtar soru olarak ortaya çıkar. Yani, bizi belli bir biçimde davranmaya yönlendiren doğuştan eğilimlerin, buna yapı-fıtrat da denilebillir, bilinçli olma durumuyla nasıl açıklanacağı sorgulanmaktadır. Bilinçli olmak, düşünerek ve bilerek/isteyerek bir davranışta bulunmak anlamına gelir. Ancak doğuştan biçimlendirilmek veya belli kurallara göre davranışta bulunacak şekilde varolmak ise bilinçlilik haliyle tenakuz arzeder. Bu sorgulamayı yapanlar, sıradan bencil eğilimlere karşı bizi kışkırtan bir şeye ihtiyaçtan bahsetmişlerdir. Bu ihtiyacı karşılayan şey ise tabiattır. Tabiat, "Arkadaşımıza yardım etmeliyiz" bireysel sorumluluğuna göre daha objektif bir ahlâki koda bizi inandırmıştır. Bunu ise epigenetik kurallar yoluyla başarmıştır.[429]

Başkalarına yardım etme, birlikte iş yapma ve organize olma eğilimi, en duyarlı ve en yüksek derecede organize olmuş hücrelerin birlikteliğinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Gelişmiş hayvanlarda bulunan bu hücrelerin organize olması hissetme, düşünme ve hareket etme fonksiyonlarını da ortaya çıkarmıştır. Bu düşünce sahiplerine göre, gelişmiş hayvanlar, birlikte organize olan ve birlikte iş gören bu gelişmiş hücrelerin bir toplamıdır. Ayrıca bir organ varlık bulmadan önce onun fonksiyonlarının geliştiği, yani beyin fonksiyonlarının beynin kendisinden önce ortaya çıktığı iddia

[428] Hawkins, *Social Darwinism,* s. 107.
[429] Ruse ve Wilson, "Evolution of Ethics", s. 315.

edilmiştir.[430] Bu iddia, insanın biyolojik varlığını kazanmadan önce ona ait hissetme, düşünme ve motor fiillerin zuhur ettiği, dolayısıyla bu fiillerin insandan önce, ondan daha aşağı varlıklarda da bulunduğu fikrine bizleri götürmektedir. Bu düşünce ise hayvanların da ahlâk sahibi olduğu iddiasını destekleyici bir mahiyettedir.

Görünüşte başkalarının yararına yönelik bir davranış gibi gözükse de özgeciliğin gerçekte bencillikten başka bir şey olmadığı, çünkü kendisini feda eden bireylerin bunu yapmalarındaki temel duygunun kendi çıkarlarını korumak olduğu ileri sürülmüş, bu düşüncede olanlar psikolojik egoistler olarak isimlendirilmiştir.[431] Nitekim Darwin'in teorisini ortaya koyarken etkilendiği bir isim olan Adam Smith de özgeci davranışları motive eden duygunun temelde bencillik olduğu düşüncesini savunmuştu.[432] Özgeci davranış akrabaya yönelik olsa bile özgecinin hâlâ kendi genlerini kayırdığı iddia edilmiştir. Çünkü akrabasıyla aynı genleri taşıdığından dolayı görünüşte akrabasına yönelik olan kayırma gerçekte kendi genlerinin korunması içindir. Böyle bir durumda bireyin özgeci, genlerin ise bencil olduğu söylenebilir. Aslında özgeci bir davranışın bireyin iyi niyeti hakkında hiçbir şey söylemeyeceği ve dolayısıyla niçin özgeci davranıldığı hakkındaki niyetin de anlaşılamayacağı belirtilmiştir.[433] Burada olduğu gibi bireyin özgeci, genlerin ise bencil olduğuna yönelik açıklama kendi içinde tenakuz ihtiva etmektedir. Bireyin davranışlarını ve eğilimlerini genler belirliyorsa o takdirde genlerin tersine davranışın özgeci olduğu nasıl ileri sürülebilir?

Özgeci davranışların evrensel bir yarara hizmet ettiği de savunulmuştur. Bu yarar, ayakta kalmak için kazanılan üstün niteliklerin sonraki nesillere intikal ettirilerek doğaya ve onun evrimsel ilerleyişine katkıda bulunmak suretiyle gerçekleşmiştir.[434] Özgeciliğin evrensel yarara hizmet ettiği düşüncesi görünüşte evrimin temel ilkesiyle birbirine zıttır. Şöyle ki, eğer evrimci etik, hayatta güçlü olanların ve ona daha fazla tutunanların yaşamayı başarabileceklerini söylüyorsa canlılar niçin başkaları için özveride bulunuyorlar? Bu soruya evrimci etiğin cevabı, "biyolojik özgecilik"tir.

---

[430] David Starr Jordan, "The Evolution of Mind", *Popular Science Monthly,* c. 52, sy. 32 (February 1898), s. 433-434.
[431] Joyce, *The Evolution of Morality,* s. 14.
[432] Richards, "Darwin's Romantic Biology", s. 113.
[433] Ruse ve Wilson, "Evolution of Ethics", s. 314.
[434] Rifkin, *Darwin'in Çöküşü,* s. 59.

Biyolojik özgecilik görünüşte özveride bulunan bireyin aleyhine gibi görünse de, bireyin içinde yaşadığı gruba kazanç sağlamaktadır. Bu da bir kişinin feda edilmesine karşılık grubun diğer üyelerinin menfaat elde etmesine ve böylece daha çok akrabanın hayatta kalmasına, dolayısıyla türün devamına yol açacaktır. Bu davranış ise günlük hayatta kahramanlık olarak nitelendirilmektedir.[435] Robert Trivers da genlerin kendilerini korumak veya başka ailelerden gelen genlerin hareketini yok etmek için mayoza meyledebileceklerini söylemiştir. Eşeyli üreyen canlılarda görülen mayoz bölünme ile hücreler kendilerini çoğaltabilmekte ve böylece genetik çeşitlenme meydana gelmektedir. Bu düşünce, genlerin bencil olduklarını, bu bencillik başkalarına zarar verse bile her genin nüfus içinde yayılma istidadında olduğunu ileri sürmektedir. Bu özellikleriyle de bireylerin çevrelerine intibak etmelerine yardımcı olmakta ve böylece bireye fayda sağlamaktadırlar.[436]

Bir Darwinci'ye göre, biyolojik özgecilik aynı ahlâk havuzunda bulunan kişilerin birbirlerine karşı daha fazla ahlâki sorumluluk duygusu taşıması anlamına gelmektedir. Yakınlara karşı duyulan sorumluluğun sebebi ise, bireylerin varlığını devam ettirmek için kendi türünü korumayı istemeleridir.[437] Anlaşılacağı üzere başkalarına, akrabaya yönelik her tür davranış bireysel menfaatle ilişkilendirilerek bencilliğin kaçınılmaz olduğu vurgulanmış olmaktadır. Özgeci davranışlara iki farklı yaklaşım gibi gözüken bencilliğin ve yarar sağlamanın her ikisinin de temelinde aslında bencil duygular vardır. Darwin'in teorisinde bencilliğin ve özgeciliğin bir araya getirilemeyeceğini ileri sürenlerin de belirttiği gibi insanda varolan temel duygu bencilliktir.[438] Esasında bir yarar karşılığında başkalarına yardım etme insanın doğasında vardır. Dinler bile cennet vaadine karşılık inananlardan iyilik yapmasını emreder ve insan da bu yararı elde etmek için dinin emirlerine uygun davranır. Yine evrimci ahlâktaki yakın akrabaların gözetilmesi anlamına gelen "kin selection" prensibi ilahi dinlerdeki yardıma önce yakın akrabalardan başlanması tavsiyesiyle uygun düşer.

---

[435] Duman-Göka, "Gen Polisi Etik Kodlanmamızı Denetliyor", s. 50.
[436] Austin Burt ve Robert, Trivers, *Genes In Conflict, The Biology of Selfish Genetic Elements,* Harward University Press, 2008, s. 1-2; Trivers, *Social Evolution,* 1985, s. 137 den aktaran Broom, *The Evolution ofMorality and Religion*, s. 75. Doğal seleksiyon ve sosyal davranışlar hakkında bkz. Trivers, *Natural Selection and Social Theory,* Oxford University Press, Oxford 2002.
[437] Ruse, *Taking Darwin Seriously,* s. 240.
[438] Seth, "The Evolution of Morality", s. 33.

Ancak bu benzerlikler, her iki düşüncenin iyilik anlayışını aynı seviyede değerlendirmeye bizi sevketmemelidir.

Genlerin bencil olduğu iddiasının önemli savunucularından biri olan Richard Dawkins *The Selfish Gene* isimli eserinde, çeşitliliğin ve çoğalmanın ön şartı kabul edilen genlerin gelecek nesillere aktarılmasının ve bireylerin özgeci davranışlarının temelinde bencilliğin bulunduğunu çünkü insanın bencil olarak dünyaya geldiğini iddia etmiştir. Buna göre, gen havuzundaki genler birbirlerinin rakibi olup her bir gen hayatta kalma mücadelesini kazanmak ve gelecek nesillerde yer edinmek için birbiriyle yarış halindedir. Bundan dolayı da bencil davranışların temelinde bu genler bulunmaktadır.[439] Genlerin dahi birbirleriyle mücadele ettikleri iddiası, aynı görevi yapan birden fazla gen olup bunların görevi alma ve böylece varlıklarını devam ettirme gibi bir fikri sonuca götürmektedir. Hâlbuki her bir davranış veya fiziksel niteliği belirleyen bir gen bulunduğu uzmanlar tarafından dile getirilmektedir. Hatta genler arasında etkileşim ve işbirliği olduğundan bile söz edilmektedir. Belki Dawkins'in söz ettiği mücadele, birden fazla genin birlikteliğinden doğan hastalıklarda ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki birden fazla genin mücadelesi sonucunda poligenik hastalıklar yani karmaşık hastalıklar nüksediyor olabilir.[440]

Genlerin hiçbir şekilde bencil veya ahlâki bir nitelik taşıyamayacağını düşünenler ise Dawkins'in bu iddiasına itiraz etmişlerdir. İtiraz sebeplerinden biri, insanoğlunun iyilik yapmak, namusunu korumak, diğer canlılara merhametli davranmak gibi ahlâki davranışlarının temel nedeninin açıklanmasında Dawkins'in fikirlerinin yeterli olmadığını düşünmeleridir. Açlık, cinsel arzular gibi biyolojik ihtiyaçlar veya korkmak, bağlanmak gibi duygusal ihtiyaçlar hayatta kalmaya, genlerin devam ettirilmesine bağlanabilir. "Fakat yetim bir çocuğu bir kenarda ağlarken fark ettiğimizde, yaşlı bir dulun yalnızlığına ve umutsuzluğuna tanık olduğumuzda ya da acılar içinde inleyen bir hayvanı gördüğümüzde hissettiğimiz iç burkucu merhamet hissini nasıl açıklayabiliriz? Dünyanın öbür ucunda yaşayan, asla tanışmayacağımız ve yüksek olasılıkla yaptığımız iyiliğin karşılığını veremeyecek olan tsunamizedelere giysi,

---

[439] Dawkins, *The Selfish Gene*, s. 4, 36.
[440] Zeynep Tozar (çev.), "Genom Sonrası Tıp", *Bilim ve Teknik-İnsan Genomu,* sy. 400, Mart 2001, s. 13, 14.

para gibi kaynağı belli olmayan hediyeler göndermemizi sağlayan bu güçlü dürtünün bizdeki kaynağı nedir? İçimizdeki bu Merhametli Kimse (Good Samaritan) nereden gelir? Bu durumlarda iyilik, 'bencil gen' teorisiyle uyumsuz değil midir?"[441] sorularına Dawkins "hayır" cevabını verir. Ona göre ahlâki davranışlar ile hayatta kalma mücadelesindeki diğerlerine üstün gelme, yani bencil olma arasında bir zıtlık söz konusu değildir. Bu ikisi arasında bir uyumsuzluk olduğu düşüncesi teoriyi yanlış anlama ve yorumlamadan kaynaklanmaktadır. Çünkü tabiatımızda bencilliğin olması ve bencil duygularla yüklü olarak dünyaya gelinmesi ömür boyunca bencil olarak yaşanacak anlamına gelmez. Aslında Dawkins, ahlâkın evrime dayandığı gibi bir iddiada olmadığını söylemektedir.[442]

Dawkins'in sözünü ettiği yanlış anlaşılma, gen ile organizmanın aynı şey olarak görülmesinden doğmaktadır. Yani bencil olan 'gen'dir, tür veya organizma değildir. Çünkü organizma veya türler, nesiller boyunca sağ kalma imkânına sahip değillerdir. Ama genler oluşturdukları havuzlar ve kendilerini kopyalayabilme yoluyla hayatiyetlerini sürdürürler. Genlerin sağ kalabilmesi ise bir organizmada var olmasıyla mümkündür. Bu durumda organizma, genlerin hayatta kalması ve gelecek nesillerde yaşaması için bir vasıta olmaktadır.[443] Yani genin yaşayabilmesi için kendisini taşıyan organizmanın da yaşaması gerekmektedir. Bu ise genle birlikte organizmanın da bencil olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk farklı biçimlerde tezahür edebilir. Şöyle ki, bazı şartlar altında bencil genler hayatta kalmayı organizmasını diğergam davranmaya iterek gerçekleştirirler. Bazı şartlar altında da bu diğergamlık karşılıklı olmayı gerektirir. Birinci duruma örnek, kendi çocuklarına karşı iyi kalpli olan ebeveynler verilebilir. Bu davranışı yapan organizmanın taşıdığı gen, organizmayı genetik akrabalığı destekleyecek biçimde programlamaktadır. Kendi türünü veya akrabalarını destekleyici davranışların diğer canlılarda da bulunduğunu söyleyen Dawkins'inkine benzer düşünceleri Hamilton'unda da bulmak mümkündür. Ona göre de hayvanların kendilerini savunmaları, yiyecek-içecek ve diğer kaynakları paylaşmaları, tehlike anında uyarı sinyalleri göndermeleri yakın akrabalarına karşı özgecil bir yaklaşım

441 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin Kaliston, Kuzey Yayınları, İstanbul 2008, s. 202.
442 Dawkins, *The Selfish Gene*, s. 3, 267.
443 McGrath, *Dawkins' God,* s. 38.

içerisinde olduklarının göstergesidir.[444] Hayvanlar âlemine dair verilen bir diğer örnekte de "arılar, eşekarıları, karıncalar, termitler ve daha sınırlı bir ölçüde, tüysüz kör fareler, çayır köpeği ve meşe palamudu ağaçkakanları gibi bazı omurgalı türlerinde büyüklerin küçük kardeşlerinin bakımıyla ilgilendiği topluluklar geliştirdikleri; bu ilgilenmeyi sağlayan "bakım geni"nin farklı türler arasında ortak olduğu" ileri sürülmüştür.[445]

"Bencil gen" teorisine karşı çıkan bir başka isim Amerikalı bilim felsefecisi Daniel Dennett'e göre de evrimin temel mekanizmalarından olan "yaşam mücadelesi" ile bugün canlılar arasında görülen işbirliğinin açıklanması önemli bir problemdir. Artık dünyaya genlerin gözüyle bakıldığını ve her organizmanın kendisini oluşturan bir DNA dizilişine sahip olduğunu söyleyen Dennett, eğer genler bencilse niçin genler arasında bir uyum vardır? Ve dolayısıyla bu genler birbirleriyle uyumlu bir düzen oluşturarak organizmaları nasıl meydana getirmişlerdir? bu sorularla bir anlamda Dawkins'in "bencil gen" teorisine karşı çıkmıştır. Çünkü o, bencillik veya baskınlık üzerine kurulu bir anlayışın farklı ve yeni ürünler ortaya koyamayacağını düşünmektedir.[446]

"Bencil gen" teorisinin ahlâki açıdan neden olacağı problemlerden biri, işbirliği ve güven duygusunun ortadan kalkmasıdır. Şöyle ki eğer başarılı olan genler bencil ise, hayatta kalan organizma da bencil olacak ve böylece tabiatın ana özelliği bencillik olacak demektir. Bu durumda bireyler arasındaki işbirliğinin gerçek sebebi büyük oranda bir menfaat elde etme niyeti olacaktır. Örneğin bir kişinin kendi başına yapamayacağı bir işte iki kişinin işbirliği yapmasının ve bireylerin birbirine yardım etmesinin nedeni kendi menfaatlerini korumaktır. Aynı şekilde bu iki kişinin işbirliği sonucunda elde ettikleri ortak menfaati aralarında paylaşmayı sağlayan duygunun da bencillik olduğu ifade edilmiştir. Buna göre, eğer işbirlikçilerden biri diğerini yenecek kadar güçlü değilse yiyeceğini paylaşması kendisini korumak için zorunludur. Fakat tam tersi durumda yani karşısındakini yenecek kuvvete sahip olduğu halde yiyeceği paylaşan kişi bencil genlerin tersine gerçek manada özgeci bir davranış sergilemiş olacaktır. Bu takdirde evrimin bencilliği desteklediğini, bütün yararı bir tek kişinin

---

[444] William Donald Hamilton, *Narrow Roads Of Gene Land: Evolution of Sex,* c. 2, The Oxford University Press, New York 2001, s. 143.
[445] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 203.
[446] Dennett, *Darwin's Dangerous Idea,* Touchstone, NewYork 1996, s. 457.

almasını sağlayan genleri onayladığını düşünecek olursak bunun yol açacağı tehlikeli sonuç güven duygusunun yitirilmesi olacaktır.[447]

Yukarıda hayvanlar âleminden verilen özgeci davranışlara dair örnekler evrimci etiğin temellendirilmesinde güçlü deliller olarak kullanılmasına karşın özgeci duygular ile ahlâki inançları birbirinden ayrı düşünenler de olmuştur. Buna göre "Evrim teorisi insanların nasıl özgeci duygulara sahip olduğunu açıklayabilir ancak nasıl ahlâki inançlara sahip olduğunu açıklayamaz; çünkü ahlâki inançlar özgecilik, arkadaşlık gibi duygulardan çok daha fazla bir şeydir." sözleriyle evrimci etiğin ahlâki duygu ve inançların ortaya çıkışını açıklamada başarısız olacağı dile getirilmiştir.[448] Bunu destekleyen bir başka görüşe göre ise özgeci davranışlar biyolojik tabiatın ürünü olmakla birlikte etik ile biyoloji arasında bir ilişkinin olduğu ve tabiatın özgecilik gibi ahlâki davranışları ortaya çıkardığı kanıtlansa bile yine de ahlâkın gerisinde evrimin bulunup bulunmadığı tamamen açığa çıkarılamaz.[449]

Buna benzer bir başka düşüncede de evrimin "Türlerin hayatta kalmasını sağlayan faydalı davranışlar tabiat tarafından seçilir." görüşünün olgular tarafından desteklenmediği ileri sürülmüştür. Buna delil olarak da tür içinde kaynaklar uğruna yapılan mücadele ve katliamlar gösterilmiştir. Bu iddia sahiplerine göre, Darwinci doğal seleksiyon bireylerin hayatta kalmasını farklı çoğalmalara imkân sağladığı ölçüde desteklemektedir. Farklılıkları destekleyen uyumlar tabiat tarafından seçilir, yani hayatta kalmayı mümkün kılan farklılıklardır. Nitekim "en uygun olanın hayatta kalması" "bireyin hayatta kalması" anlamına gelmeyip farklılıkların ortaya çıkmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla alturizm problemini doğuran sebep tabiatın bireylerin hayatta kalması yönünde bir elemede bulunması değildir.[450] Çünkü hatırlanacak olursa bireylerin özgeci davranmalarının gerisinde türlerinin devam etme gayesinin olduğu ileri sürülmüştü.

---

[447] Teehan, *In The Name of God*, s. 11, 12.
[448] Woolcock, "The Case Against Evolutionary Ethics Today", s. 279.
[449] Ruse ve Wilson, "Evolution of Ethics", s. 315.
[450] William Andrew Rottschaefer, *The Biology and Psychology of Moral Agency*, The Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 34.

Buraya kadar anlatılanlardan biyolojik ve genetik açıdan ele alındığında evrimci etiğin genelde menfaate/bir yarar elde etmeye dayalı olduğunun rahatlıkla söylenebileceği ortaya çıkmaktadır. Ahlâkı, insanların karşılıklı işbirliği yapmaları için en etkili yol olarak kabul eden Darwinizm, böyle bir ahlâkın gayesini de yarar elde ederek hayatta kalabilmek olarak belirlemiştir. Hayatta kalmak temel amaç kabul edildiği için de ahlâktan yoksun bireyler olmamız mümkün iken ahlâk sahibi varlıklar olduğumuz[451] düşüncesi ile biyolojik evrimin temel ilkesine sadık kalındığını rahatlıkla görebiliyoruz. Evrim teorisinin "En uygun olanın hayatta kalması" ilkesinin bir nakarat gibi evrimle ilgili görüşlerde sürekli tekrar edildiğini dile getiren Michael Dowd da yarışa dayalı mücadeleyi evrimsel mekanizmanın temel aracı olarak görmüştür.[452] Buradan hareketle denilebilir ki evrimci etikte varlığın devam ettirilmesi ve hayatta kalmak için bireyler özveri ve yardımda bulunur; ahlâki bir davranış olan özveri-yardım ise bireye veya onun mensup olduğu gruba bir menfaat olarak geri döner. Bu da evrimin ortaya koyduğu ahlâk anlayışında hayatta kalma mücadelesi ile karşılıklı yardımlaşma fiilinin iç içe olduğunu ve bu ikisinin birbirini beslediğini göstermektedir. Buna göre, insanın evrimine giden süreçte, canlılar sınırlı kaynaklar için birbirleriyle ve yaşadıkları çevreyle mücadele etmişler, içinde bulunduğu şartlara uyum sağlayanlar hayatta kalmış ve kendilerinin hayatta kalmasına yardım eden organlara sahip olmuşlardır. Ayrıca hayatta kalabilmek için özgeci davranma, yardım etme gibi bazı ahlâki davranışlara da meyletmişlerdir.[453]

Biyolojik yaklaşımla ahlâka bir temel oluşturulamaması ve onu ortaya çıkaran şeyin evrim geçirmiş biyolojik tabiat olduğunun kanıtlanamaması, gözlerin sosyobiyolojik yaklaşıma çevrilmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda sosyobiyolojik yaklaşımın, insanın ahlâki duygu ve davranışlarını Tanrı'ya referansla açıklayanlara veya insanın varoluşunun ve ahlâkının tabiata dayandığına inanan bazı filozoflara mantıklı ve sorunu açıklayıcı gerekçeler sunup sunamayacağı, ahlâkın evrim sonucu oluştuğuna dair bir kanıt ortaya koyup koyamayacağı sorusu tartışma

[451] Ruse, *Taking Darwin Seriously*, s. 264.
[452] Dowd, *Thank God for Evolution*, s. 35.
[453] Ruse, "Evolutionary theory and Christian ethicse", s. 6.

gündemine oturmuştur.[454] Buradan hareketle bir sonraki başlıkta sosyobiyolojik açıdan evrimin ahlâk için temel olup olamayacağına cevap aranmaya çalışılacaktır.

C- EVRİMCİ ETİĞE MODERN BİR YAKLAŞIM OLARAK SOSYOBİYOLOJİ

I- Sosyobiyoloji-Etik İlişkisi

Sosyobiyoloji, modern genetik biliminin dayanaklarından olan Gregor Mendelin kalıtım teorisi ile Darwin'in evrim teorisinin bir birleşimidir. Biyolojik açıklamalarda olduğu gibi sosyobiyolojik yaklaşımda da en uygun olanın yaşaması, doğal seleksiyon gibi evrimin temel kabulleri önemlidir. Sosyobiyoloji, tüm türlerin türler içerisinde de insanın sosyal davranışlarını biyolojik ve genetik bakımdan tahlile tabi tutan ve evrimin temel mekanizmalarını dikkate alarak sosyal davranışlara açıklama getiren bir disiplindir.[455] Bu yaklaşımda insan, hem genlerin hem de kültürün ürünü bir varlık olarak anlam kazanmıştır.[456] Aslında sosyal grupların evrim yoluyla çevrelerine nasıl uyum sağladıklarını açıklamaya çalışan sosyobiyoloji temel fikirlerini etolojiden alır; etoloji ise doğal şartlar altındaki organizmaların tüm davranış örneklerini konu edinen bir bilim dalıdır.[457] Öncüleri arasında 20. yy.'ın ilk yarısında görüşlerine yer verdiğimiz Julian Huxley'in de bulunduğu modern etoloji daha çok sinir sistemi ve davranışlar üzerindeki hormonal etki üzerinde durmuştur.[458]

Sosyobiyolojik yaklaşımda, davranışların oluşmasında önemli bir etkisi olan kültürün, evrimsel-biyolojik bir orijine sahip olduğu iddiası[459] ile insan davranışlarının dolayısıyla ahlâkın en iyi şekilde açıklanabilmesinin ancak biyolojik ve kültürel evrimin

---

[454] Ruse ve Wilson, "Evolution of Ethics", s. 315.
[455] Edward O. Wilson, "In the Wake of Sociobiology", *Issues in Evolutionary Ethics,* s. 155; Maienschein-Ruse (ed.), *Biology and The Foundation of Ethics,* s. 3.
[456] Peter J. Richerson ve Robert Boyd, *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution,* The University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 6.
[457] Wilson, *On Human Nature,* The President and Fellows of Harvard Collage, USA 1978, s. 16-17.
[458] Wilson, "Heredity", *Philosophy of Biology,* s. 247.
[459] Paul Naour, *E. O. Wilson and B. F. Skinner, A Dialogue Between Sociobiology and Radical Behaviorism,* Springer, New York 2009, s. 33; Richerson ve Boyd, *Not By Genes Alone,* s. 4; Ruse, *Taking Darwin Seriously,* s. 240.

birlikte ele alınmasıyla mümkün olacağı düşüncesi öne çıkmıştır.[460] Böylece sosyal grupların hem tabii hem de sosyal çevreye uyum sağlama sürecinde gösterdikleri davranışlar da ahlâki değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bunun sonucunda bu yüzyılın son çeyreğinde ön plana çıkmış olan sosyobiyolojinin ahlâk alanına pek çok etkisi olmuştur.

Bu etkiye dikkat çekenler, sosyobiyolojinin etiğe getirdiği evrimci açıklamalar ile daha önceki evrimci etik hakkındaki açıklamaların birbirinden farklı olduğunu söylemişlerdir. Buna göre, sosyobiyoloji, daha önce insan tabiatının zorunlu bir parçası kabul edilen bencil, çıkara dayalı eylemlerin tab'an olmadığını ileri sürmekle bu farklılığı ortaya koymuştur. Yine sosyobiyoloji dışındaki evrimci etiğe dair açıklamalarda bireyin hayatta kalma mücadelesine daha çok vurgu yapılmış, tabiatın kan emen ve zayıf yavrularını ölüme mahkum eden bir ana, canlıların ise bu tabiatın sunduklarına uyum sağlamaya çalışarak hayata tutunmaya çalışan bireyler olduğu ileri sürülmüştür. Daha çok biyolojik ve genetik yaklaşımlarda karşılaştığımız bu düşüncenin savunucularına göre, şefkat, merhamet, hayırseverlik gibi ahlâki tutumlar ancak türlerin bozulmasına yol açan davranışlardır. Dolayısıyla sosyobiyolojik yaklaşımın, insanın ahlâki geçmişi hakkında olumsuz düşüncelere sahip olanlar için bir ışık yaktığı ve insan ırkını bencilliğe mahkûm olmaktan kurtardığı iddia edilmiştir.[461]

İnsan davranışlarının ve sosyal yapıların evrimine yeni-Darwinci bir bakışla yaklaşma, Wilson'un *Sociobiology*'sinin yayımlanmasıyla öne çıkmış ve evrimci etik yeni bir döneme girmiştir. Hatta bu yönüyle sosyobiyolojinin bilimsel bir disiplin olmanın ötesinde bir paradigma haline geldiği dahi ileri sürülmüştür.[462] Sosyobiyolojiyi, organizmaların tüm sosyal davranış formlarının biyolojik temelleri üzerine sistematik bir çalışma olarak tanımlayan[463] Wilson'a göre sosyobiyoloji biyolojinin bir parçasıdır

[460] Herman J. Müller, "Should We Weaken or Strengthen our Genetic Heritage?", *Evolution and Man's Progress,* s. 38. Kültürün biyolojik ve genetik temeli ve dolayısıyla insan tabiatının bir parçası olduğuna dair bkz. Melford E. Spiro, Benjamin Gilbodrne, Lewis L. Langness, *Culture and Human Nature,* New Jersey 2003.
[461] Peter G. Woolcock, "The Case Against Evolutionary Ethics Today", Biology And Foundation Of Ethics içinde, s. 277.
[462] Sydow, *From Darwinian Metaphysics towards Understanding the Evolution of Evolutionary Mechanism,* s. 31.
[463] Wilson, "Heredity", s. 247; *Sociobiology,* President and Fellows of Harward Collage, USA 2000, s. 4.

ve biyolojinin güvenilirliğinden dolayı sosyobiyoloji de güvenilir bir alandır.[464] Bundan dolayı o, canlılar dünyasında çok iyi çalışan biyolojik prensiplerin sosyal bilimlere de uygulanabileceğini ifade etmek için "sociobiology" kavramını kullanmıştır. Bu aynı zamanda biyolojinin bütünüyle olmasa da ahlâkı belirlediği ve ahlâkın evrimsel bir temeli olduğu anlamına da gelmektedir. Buna mukabil etik davranışlara olan eğilimin temelinde evrim olduğunun ileri sürülmesinin, ahlâki ifadelerle olgu ifadelerinin aynı anlamı taşıdıklarına işaret etmediği de ifade edilmiştir. Dolayısıyla etik potansiyel evrimin bir ürünü olabilir ancak bu durumda "ought" fiilinin ifade ettiği anlam ile "is" fiilinin ifade ettiği anlam birbirinden farklıdır ve her ikisi de başka durumları anlatmak için kullanılır. Wilson, biyolojik prensiplerin sosyal bilimlere de uygulanabileceğini söylemekle 19. yy.'daki Spencer'in yaklaşımının benzerini 20. yy.'da yapmıştır. Ancak Wilson'un rastgele mutasyonlara ve doğal seleksiyonun neden olduğu uyumun önceliğine inanmasından dolayı daSpencer'den ziyade Darwin'e daha yakın bir duruş sergilediği de ileri sürülmüştür.[465]

Wilson yeni bir ahlâkın ortaya konması için insanın evrim tarihinin başlangıcına gidilmesi gerektiğini düşünmüştür. Çünkü sosyobiyolojik yaklaşıma göre, her bir canlı genlerle çevre arasındaki binlerce yıllık etkileşimin bir ürünüdür ve evrimsel bir tecrübedir. Burada olduğu gibi sosyobiyolojide insanın evrimsel bir tecrübe olarak tanımlanması, insanın diğer türler içerisine entegre edilme gayretinin bir sonucudur. Makroskopik bir bakış olan bu yaklaşımın insanı konu edinen diğer sosyal bilimlerin geleneksel görüşlerinden daha avantajlı olduğu iddia edilmiş ve bu avantaj da şu sözlerle dile getirilmiştir: "Gerçek şu ki, hiçbir entellektüel kusur nefsine düşkün insan merkezci görüşten daha fazla zarar verici değildir." Örneğin, insanlar, et yemek için hayvanların duygusal ve zihinsel olarak bizim çok aşağımızda olduğunu haklı bir gerekçe olarak sunarlar. Eğer bu gerekçe kabul edilirse, dünya dışından yeryüzüne gelen süper türlerin de insanı yemek için güzel bir nedenleri olmuş olacaktır,[466] denilerek insanın merkeze konulduğu evren algısına karşı çıkılmıştır. Öncelikle belirtilmelidir ki akl-ı selim sahibi hiçbir insan hayvan eti yenme gerekçesi olarak onların bizden daha aşağı varlıklar olduğunu göstermez, bilakis evrimci perspektiften bakıldığında hayatta

[464] Wilson, *Naturalist,* 2006, Island Press, s. 336.
[465] Ruse, *Taking Darwin Seriously,* s. 95-96.
[466] Wilson, *On Human Nature*, s. 4, 17, 154.

kalabilmek için onların etine ihtiyacımız vardır. Aslında bu iddia tabiattaki doğal dengenin göz ardı edildiğini göstermektedir. Nitekim bizim etlerini yediğimiz hayvanlar da hayatta kalabilmek için başka canlıları yemek zorundadır. Yani doğal sirkülasyon canlıların birbirini yemesi, birbirinden faydalanması üzerine kurulmuştur. O halde yeryüzünde böyle bir düzenin oluşmasında kim suçlu? Başka canlıları yiyen bizler mi veya böyle bir düzeni kuran evrim ya da Tanrı mı?

*Sociobiology'*nin temel argümanı, hayvan ve insan davranışlarının birbirine uyarlanabilir ve davranışları en iyi açıklanma yolunun da evrimci bakış olduğudur. Ayrıca evrime dayandırılarak açıklanan ahlâkın biyolojinin bir alanı olduğu da kitapta vurgulanan bir diğer husustur. Wilson'un insanın orijini ve evrimine dair görüşünün merkezinde, davranışlarla ilgili yaptığı çalışmaları yer almıştır. Düşünür şu varsayımdan hareket etmiştir: Birey ve grup davranışları, evrim süreci boyunca korunduğu takdirde üremeyi artırıcı avantajlar sunmak zorundadır. Buna ilaveten, bu davranışlar genetik olarak belirlenmek zorundadır. Wilson ayrıca dini duyguların ve onların gelişme potansiyellerinin de genlere kodlanmış olduğunu, bu genlerin de bireylerin hayatta kalmasına yardım ettiğini ileri sürmüştür. Sosyal gruplardaki dini inançların kaynağı olarak ise insan beyninin genetik evrimini göstermiştir ki bu inançlar beynin evriminin zorunlu bir sonucudur.[467] Dini inançlar beynin evrim geçirmesi sonucu ortaya çıkan zorunlu duygu ve kabuller olarak tanımlanınca ahlâki ilkelerin de bu evrimin kaçınılmaz bir neticesi, dolayısıyla da ahlâkın beynin bir ürünü olduğu iddia edilmiş olmaktadır.

Dinle ilgili bu düşünce ve onun beynin bir fonksiyonu olarak tanımlanmasının gerisinde bilimsel bir verinin olmasından ziyade dinin karşısında bir duruş olduğunu Wilson'un şu sözleri açık seçik göstermektedir: Büyük fedakârlıkta bulunmak için gücün paylaşılması insan zihniyle bir böceğin zihninin benzer çalıştığı anlamına gelmez. Fakat şu anlama gelir: dürtüler kutsal veya aşkın bir varlık tarafından yönetilmeye ihtiyaç duymaz. Bu sebeple bizler bu durumları açıklamak için daha sıradan biyolojik gerekçeler arıyoruz. Yani bilim dinden daha güçlü bir hayat anlayışı sunacak ve bu şekilde insanlar bütünüyle dünyevi bir bakış açısıyla anlamlı ve ahlâki bir

---

[467] James Waller, Mary Edwardsen, ve diğerleri, "Modern Perspectives: Sociobiology and Evolutionary Psychology", *Encyclopedia of Religion*, c. 5, II. edition, s. 2916.

yaşam kurabileceklerdir.[468] Yine bu sözlerden ahlâka evrimsel veya biyolojik dayanak aramanın en önemli gerekçesinin aşkın varlık kavramının yok edilmesi ve naturalist bir ahlâkın güçlendirilmesi olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Ayrıca bu düşünceye göre sosyal davranışlar kültür yoluyla aktarılmakla birlikte, kültür beynin bir ürünü, beyin de yüksek derecede yapılandırılmış genlerin evriminin bir ürünü kabul edilmiş ve böylece de sosyal davranışlar genetiğe ve evrime dayandırılmıştır. Bununla birlikte beynin genetik evrimi de kültürün belirlediği bir çevre içinde meydana gelmektedir. Dolayısıyla kültürel değişmelerin beynin genetik evriminin değişmesine yol açacağı ileri sürülerek kültür ve biyolojik evrimin karşılıklı olarak birbirini etkilediği ifade edilmiştir. [469]

Kültür-biyoloji arasında kurulan ilişkide genlerin önemli bir rolü olduğuna inanılmış ve kültürün kontrolü de genlere verilmiştir. "Etik değerlerin kültürel evrimi, genlerin evriminin tamamen yerini alabilir mi?" sorusuna verilen cevap "Kültürün yularını genler tutar" biçiminde olmuş ve sosyal davranışlar olarak nitelendirilen gerçekte ise ahlâki olan saldırganlık, özgecilik gibi davranışları derinden etkileyen henüz tanımlanmamış genlerin olduğu düşünülmüştür.[470] "İnsan davranışları, genlerin ortaya koyduğu ve bozulmadan korunacak olan karmaşık bir tekniktir. Dolayısıyla ahlâkın açıklanabilmesi için genlere başvurulmak zorundadır."[471] sözleri tamamen genlerine hapsolmuş bir varlık tanımı yapmakta ve daha önce de ifade edildiği gibi biyolojik veya genetik bir determinizm ile bizleri karşı karşıya bırakmaktadır. Peters'de ise tam tersi bir düşünce hâkimdir. Ona göre, kültür biyolojik eğilimleri kontrol altında tutar ve hatta tutmak zorundadır. Kültür ile biyoloji arasında sürekli bir ilişkinin varlığından söz edenlere göre ise kültür biogram üzerine inşa edilir. Biogram ise tecrübe ile duygu arasındaki biyokimyasal ilişkiyi konu edinir. Tecrübe ile duygu arasındaki bu biyokimyasal ilişki, aile sevgisi, otoriteye itaat, vazife, suçluluk, utanma, nefret gibi ahlâki ve sosyal duyguları ortaya çıkarır. Biyolojimizdeki kimyasal işleyişlerin sonucu oluşan bu duygular ise kültür tarafından geliştirilmiştir.[472] Biyolojinin daha baskın

---

[468] Wilson, *On Human Nature*, s. 152-153, 167.
[469] Wilson, *Naturalist*, Island Press, Washington 2006, s. 350-351.
[470] Wilson, age., s. 333.
[471] Wilson, *On Human Nature*, s. 167.
[472] Peters, "Evolutionary and Religious Perspectives on Morality", s. 425.

olduğu bu görüşün tersine kültür-biyoloji ilişkisinde önceliği ve üstünlüğü kültüre veren bir düşünür, "Düşünceler biyolojik çoğalmadan daha hızlı çoğalır." sözleriyle kültürel elenmenin biyolojik elenmeden daha güçlü olduğunu iddia etmiştir.[473] Buradan, ahlâki yargılar düşüncelerin, davranışlar da biyolojinin ürünü kabul edildiği takdirde ahlâki yargılar ve kavramlar artarken veya değişirken bunların davranışlara yansıması daha geç olacağı için ahlâkın pratik yönündeki değişmelerin daha geç gerçekleşeceği anlaşılmaktadır. Nitekim bunun büyük oranda doğru olduğu sosyal hayatta da görülebilmektedir.

İnsanı biyolojik determinizm içine sıkıştıran yukarıdaki düşüncenin aşkın amaçları yok etme gibi bir tehlikesi olduğuna dikkat çekilmiştir. Toplumların kendi enerjilerini organize edebilmelerini mümkün kılan bu aşkın amaçların insan doğasının daha derinden incelenmesiyle ancak korunabileceği düşünülmüştür. Bu düşünceye göre insan doğasının anlaşılabilmesi ise ancak biyolojinin/genlerin ve sosyal bilimlerin/çevrenin verilerinin bir araya getirilmesiyle mümkün olacaktır.[474]

Biyolojik ve sosyal bilimlerin birlikte incelemesiyle ancak anlaşılabileceğine inanılan insan doğasının, bugün mevcut olmayan bir çevreye özel bir genetik uyum sonucu ortaya çıktığı ve artık yeryüzünde bulunmayan bu şartlara uyum sağlama biçimlerinin gelişmesi ve çeşitlenmesinin kültürü, kültürel gelişimin de modern hayatı oluşturduğu iddia edilmiştir. Bu ise şu anlama gelir: İnsanoğlu doğal-tarihi-kültürel hayatla birlikte varlık kazanmıştır. Wilson insan doğasının öğeleri olarak öğrenilmiş kuralları, duygusal pekiştireçleri ve hormonel geri bildirim loplarını kabul etmiştir. Bu hormonel loplar, diğerlerinin tersine olarak belirli kanallar içinde sosyal davranışın gelişmesine rehberlik eder. Düşünür, insan doğasının sadece mevcut toplumlardaki kazanılmış ürünlerin bir araya gelmesinden ibaret olmadığını, bu doğanın aynı zamanda gelecek nesiller eliyle bilinçli bir şekilde dizayn edilme potansiyeline de sahip olduğunu belirtmiştir.[475]

Çevresel şartların ve bu çevreye uyum biçimlerinin değişmesi ahlâkın da

---

[473] Holmes Rolston, *Biology, Ethics, and the Origins of Life,* Boston 1995, s. 139.
[474] Wilson, *On Human Nature,* s. 196.
[475] Wilson, age., s. 196-197.

değişmesini ve belki de korunmasını ortaya çıkaracaktır. Sağlıklı bir çevre, yakınlarla iyi ilişkiler, sağduyulu ahlâk eleştirileri, adaletli ekonomik yapı etiğin görünüşteki temel unsurları olarak kabul edilmiştir. Bugün "yeni ve daha güçlü bir tür için ahlâki düşünce üretme zamanı" diyen Wilson, ahlâki değerlerin değişebilirliğine hatta bunun gerekliliğine işaret etmektedir. Ancak bu yeni değerlerin gayesi de bireysel haz ve bireylerin kendi potansiyellerini fark etmek olarak belirlenmiştir. "Dünyayı asla feth edemeyeceğimize ve asla anlayamayacağımıza göre insanoğlu sadece onu kontrol etmeyi düşünecektir."[476] denilerek dünyanın fiziki ve kültürel şartları ne kadar değişirse değişsin bu şartlara uygun ahlâki değerlerin altında yine bireysel hazların tatmininin olacağı ileri sürülmüştür.

Sosyobiyolojinin, canlıları genlerle çevrenin etkileşiminin bir ürünü olarak tanımlaması neticesinde ortaya çıkan kültür-biyoloji ilişkisi, ahlâkın da biyolojiden hareketle açıklanması için önemlidir. Kültür-biyoloji ilişkisini savunan kültür antropoloğu Kroeber, insanlardaki ahlâk duygusunun içgüdüsel olduğunu söylemiş ve "Eğer insanların hayvanlardan biyolojik olarak evrildiği kabul ediliyorsa insan ahlâkının da hayvanlar dünyasındaki kaynağının bulunması zorunludur."[477] diyerek ahlâkın temelinde evrimin olduğunu iddia edenler içine dâhil olmuştur. Yine o ahlâkı insan zihninin doğuştan bir öğesi olarak tanımlamakla da sosyobiyologlar arasında yer almıştır.

Ahlâkın doğal sebeplerin doğurduğu ihtiyaçlara evrimsel bir uyum olarak kabul edildiği sosyobiyolojik yaklaşıma göre[478] ahlâkın açıklanmasında iki faktör etkilidir. Birincisi tüm duyguları ve dolayısıyla ahlâki duyguları oluşturan beynin ve fonksiyonlarının gelişmesi, diğeri ise bu duyguların davranışlara dönüşmesini ve davranışların çeşitliliğini sağlayan genlerdir. Buna göre ilk önce beyin fonksiyonlarının gelişmesine bağlı olarak duygular oluşmuş, daha sonra ise genlerin devreye girmesi sonucu davranışlar meydana gelmiştir. Bu ikisinin evriminde bir öncelik sonralık olup olmadığına dair net bir ifade olmamakla birlikte davranışı ortaya çıkaran etkenlerden

---

[476] Wilson, *Biophilia,* The President and Fellows of Harvard College, 20. edition, USA 2003, s. 138-140.
[477] Aktaran Degler, *In Search Of Human Nature,* s. 91.
[478] Craig A. Boyd, *A Shared Morality, A Narrative Defense of Natural Law Ethics,* Brazos Press, USA 2007, s. 8.

birinin duyguların dışa yansıması olduğunu düşünecek olursak önceliğin beyin fonksiyonlarının gelişmesine ve buna bağlı olarak duyguların oluşmasına verilmesi daha doğru olacaktır. Daha sonra ise sosyal davranışları belirleyen genler vasıtasıyla ahlâk ortaya çıkmıştır. Ahlâki davranışlar kompleks bir yapısı olan beynin en üst seviyede kullanılması sonucu üretilen kompleks düşüncenin ürünü kabul edilmiştir. Bu da beyni, değişik tür ve bireylerde varolan ahlâklılığın merkezi yapmıştır. Ahlâklılık ise bireylerin farkındalık veya bilinçlilik derecesiyle ilgili kabul edilmiştir.[479]

Yukarıda belirtildiği üzere sosyobiyolojik yaklaşımda sevgi, nefret, suçluluk, yardım etme gibi duyguların merkezi beyindir. Yine ilham, duygusal tepkiler ve genelde ahlâki yaşantılar, beynin duygu merkezinin, kompleks sinir sisteminin ve hormon hücrelerinin bir ürünüdür. Beynin limbik sistemi ve onun temel yapısı hipotalamusda bulunan duygu kontrol merkezlerinin duyguları biçimlendirdiği ve bu merkezlerin bizim bilincimizi adeta istila ettiği söylenmiştir. Beynin bu bölgeleri ise doğal seleksiyon yoluyla evrim geçirmiştir.[480]

Ahlâki duygular daha çok beyin fonksiyonları ile açıklanırken ahlâki davranışların ortaya çıkışı genlere dayandırılmıştır. Buna göre ahlâki iyi, gen çeşitliliklerini artıran unsurlara bağlı olarak tanımlanmıştır. Bundan dolayı iyi ve kötüyü belirleyen kriter genlerin çoğalmasını ve korunmasını sağlayan etkenlerdir. "Hangi davranışlar yapılmalı?" sorusuna cevap aranırken yaşam mücadelesine ve genlerin çoğalmasına vurgu yapan modern evrimci prensipten yararlanıldığı rahatlıkla

---

[479] Broom, *The Evolution Morality and Religion*, s. 85-86.

[480] Wilson, *Sociobiology, The New Synthesis,* The President and Fellows of Harvard College, USA 2000, s. 3; Ruse, *Taking Darwin Seriously,* s. 95. Wilson'a göre, beynin ilk oluşan kısımlarından olan limbik sistem, dışardan gelen veya düşüncelerimiz tarafından oluşturulan her türlü dış ve iç uyarana bedenin vereceği cevabı düzenleyen sistemdir. Tüm yaşamsal fonksiyonlar, limbik sisteme gelen uyaranların etkisi altındadır. İnsan beyni üzerine yapılan ilk çalışmalar sonucu görülmüştür ki yüksek seviyedeki bütün işlemler neokorteks içinde meydana gelir. Neokorteksi geniş olmayan hayvanlarda yüksek seviyede düşünme faaliyeti meydana gelmez. Dil ve bilişsel işlevler bu bölümde ortaya çıktığı için neokorteksin genişlemesi entelektüel öğrenimi mümkün kılmaktadır. O yüzden gelişmiş memelilerden olan insan beyninde neokorteksin kapladığı alan doruk noktadadır ve beynin her iki parçasında da bulunur. Fakat zamanla kuş, balık gibi hayvanların kompleks öğrenme kabiliyeti göstermeleri ve büyükbaş hayvanların sahip olduğu büyük neokorteksler beyne dayalı yapılan bu sonuçları sarsmıştır. Bu durum ise beynin bazı fonksiyonlarının onun belirli bir bölgesi ile sınırlandırılamayacağı ile açıklanmıştır. Örneğin balık farklı beyin parçalarına sahiptir ve bu parçalar balığın en önemli algısal fonksiyonuna göre gelişmiştir. Yine kuşlardaki yüksek seviyedeki beyin işleyişinin çoğu striatum denilen bölümde meydana gelmektedir. Beynin işleyen yetenekleri sadece anatomik temeller üzerinde açıklanamaz, hayvanların ne yapabileceğine dayandırılmak zorundadır, denilerek türümüzün bir önceki evrim basamağındaki türe ait davranışların dikkate alınarak insanlar hakkında açıklamalarda bulunulabileceği vurgulanmıştır.

görülebilir. Buna göre, bireylerin hayatta kalmasını ve gen havuzlarının çoğalmasını destekleyen unsurlar, davranışlar "iyi", bunun tersine işlev görenler ise "kötü"dür. Hatta gen havuzuna yaptıkları etkilere göre iyi ve kötü davranışların tümünün bir listesini yapanlar dahi olmuştur.[481]

Buna bağlı olarak her bireye kültür çevresi ile sosyal davranışı etkileyen genlerin girdiği etkileşim ile biçim verildiği ve böylece kompleks davranışların ortaya çıkmasında yüzlerce genin işbirliği yaptığı ileri sürülmüştür. Yüzlerce genin davranışların ortaya çıkmasında etkili olması, aynı olaylara gösterilen farklı davranışları da açıklayıcı niteliktedir. Şöyle ki farklı ahlâki davranışların farklı genlere bağlı olduğu düşünülmüştür. Bu düşünceyle davranışları ve ahlâkı sadece kültüre dayalı açıklayan ve "makes culture makes man" sözleriyle ifade edilen iddiaya da karşı çıkılmıştır.[482]

Ahlâkı bir taraftan yüksek oranda gelişmiş beyin fonksiyonlarının bir ürünü kabul edenler diğer taraftan onu beynin bir ilizyonu olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla ahlâka dair yapılan tüm açıklamalar aslında bu ilizyonun anlaşılmasına yönelik olmuştur. Bu ilizyonun gerçek gibi kabul edilmesi ve yaygınlık kazanması ise şöyle açıklanmıştır: Dışarıdan düzenli bir bilginin olmadığı durumlarda beyin hafızadaki resimleri ve akla uygun hikâyeleri yardıma çağırır. Aynı şekilde zihin de somut bilginin olmadığı durumlarda her zaman ahlâk, din ve mitolojiyi yaratarak onları duygusal bir enerjiyle güçlendirecektir. Eğer beyin korteksi, kritik analizler sonucu test edilmiş bilgiyle dolarsa, beyin herşeyi zihindeki ahlâki, dini ve mitik sembollere göre yeniden düzenleyecektir. Eğer zihne bu metafizik aktivitenin akılla birleştirilemeyeceğine dair bilgi verilirse, zihin kendini iki parçaya ayıracak böylece hem akli hem de metafizik düşünce yan yana ilerleyecektir. Bu görüşleriyle Wilson, ahlâk ve dinin, beynin uyku esnasındaki aktivitesinin bir ürünü olduğunu açıkça dile getirmektedir. Beyin korteksinin aktif hale gelmesiyle bilinçaltındaki gerçekliği olmayan hikâyeler bilinç düzeyine çıkmakta ve bu hikayeler arasındaki benzerliklerin artması sonucu benzerlikler zamanla ahlâk haline gelmektedir. Bu ifadeler, ahlâkın beynin uydurmacasından başka bir şey olmadığını anlatmaktadır. Bugün insanoğlunun geldiği kültür ve medeniyet seviyesini gözlemlediğimiz zaman kültür ve ahlâkın beynin uydurma hikayelerinin bir

[481] Wilson, *On Human Nature*, s. 167.
[482] Wilson, age., s. 18-20.

ürünü olduğunu düşünmek çok da tatmin edici bir izah olmayacaktır. Yine içinde evrildiği ortam beynin oluşturduğu düşünceleri de etkilemektedir. Eğer tecrübe ve gözleme dayalı bir ortamda beyin gelişirse duygu-düşünce-davranışlar yeni ahlâk formuna uygun yeni bir düzenlemeye tabi olacaktır.[483]

Bu düşünceye bağlı olarak eğer beyindeki duygu merkezlerinin işleyişinin biyolojik uyuma bağlı olduğu açıklanabilirse ahlâki kuralların manasının da anlaşılacağına inanılmıştır. Beynin duygu merkezleri çevreden gelen etkilere ne kadar uygun tepki verir ise ahlâk da o derece gelişir. Buradan ahlâki gelişmişliğin beynin dış etkilere verdiği cevapla doğrudan ilişkili olduğunu anlıyoruz. Ancak bu durumda "Ahlâki zaafları olan kişilerin beyinleri doğru tepkide bulunmayarak uyum sağlamada başarısız mı olmuştur?" sorusu akla gelmektedir. Ruse'a göre bu düşünce, Darwinci teorinin ahlâkın evrimini açıklayabileceğine olan inancı göstermektedir. Çünkü bizim ahlâkla ilgili tüm anlayışımızın anahtarı aslında evrim içindedir. Wilson, çeşitli biyolojik mekanizmaların nüfus içinde farklılıklara yol açtığını, insan arzularındaki bu farklılıkların zaten beklenmesi gerektiğini söyleyerek bu arzuları ahlâkla kıyaslamıştır. Ruse'un nazarında, Wilson'un modern evrim biyolojisinin nüfus içi değişiklikleri vurgulamasına dikkat çekmesi önemlidir. Bu aynı zamanda ahlâk için önemli etkilere sahip olabilir. Çünkü substantive/normatif etik, arzular ve ümitlerden çok daha fazla bir

---

[483] Wilson, age., s. 200. Beynin akla uygun hikayeleri bir araya getirmesiyle ahlâkın açıklanmasının ve tamamen beynin bir faaliyeti olarak gösterilmesinin gerisinde materyalist düşünce olduğu açıktır. Nitekim Wilson da kendisini materyalizm taraftarı olarak tanımlamış ve bu materyalizmin özünde de evrim teorisi olduğunu söylemiştir. Ona göre dinden bağımsız bilimsel bir ahlâk ortaya konulmalıdır. Eğer ahlâk için bilimsel bir sebep veya sebepler bulunabilirse ve din beynin evriminin bir ürünü olarak açıklanabilirse ahlâkın kaynağı olarak dinin gücünün de yok olacağı iddia edilmiştir. Wilson'un bu düşüncesinden şu sonuç çıkmaktadır: Beyin milyonlarca sinir hücresinden oluşan bir makine ise ve zihin kimyasal ve elektriksel reaksiyonların sınırlı sayıdaki toplam aktivitesi olarak açıklanabiliyorsa o halde insanın görünümünü sinirler belirlemektedir. Bu ise şu anlama gelir, bizler sadece biyolojik varlıklarız dolayısıyla ruhumuz (varlığı kabul edildiği takdirde) biyolojik tabiatımızın hâkimiyeti altındadır. Eğer insanoğlu Darwin'in ileri sürdüğü gibi doğal seleksiyonun kontrol ettiği bir evrime tabi olmuşsa, türleri Tanrı değil genetik imkân ve çevresel zorunluluk meydana getirmiştir, denilerek bugünün ifadesiyle bilinçli tasarım veya ilahi yaratılış reddedilmektedir. İnsanın nihai doğasının ne olduğunu anlamaya yönelik bu açıklamanın insanın konumu hakkında bir fikre sahip olmak için gerekli olduğu düşünülmüş ve bunun kabul edilmesi durumunda insan doğasının deneysel araştırmaların bir konusu olacağına inanılmıştır. Böylece bizim kendilik bilincimizin de büyük oranda ve doğru bir biçimde güçleneceği kuvvetli bir hipotez olarak sunulmuştur. "Bilinçli tasarım" delilinin bilimsel bir bakışla eleştirilmesi ve yaratılış hakkında başarısız bir açıklama olduğu hakkında bkz: Matt Young ve Taner Edis (ed.), *Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of The New Creation,* Rutgers University Press, New Jersey 2004.

anlam ifade ettiği gibi ahlâki arzu ve isteklerin insanlara sorumluluk ve görev bilinci vereceğine inanılmıştır. [484]

Buna göre genlerin nesilden nesile birikerek ortak havuz biçimini aldığı ileri sürülmüş ve bu gen havuzundaki çeşitliliğin artması da en önemli değer, yukarıda ifade edildiği gibi "iyi" olarak kabul edilmiştir. Eğer evrim teorisi doğru bir şekilde uygulanırsa gen havuzundaki çeşitlilik desteklenecek ve gen havuzundaki birikim ve çeşitliliğin artması ahlâki davranışların da çeşitlenmesine yol açacaktır. Amerikalı evrimci biyolog George Williams'a göre, bütün yetenekler kromozomlar üzerindeki bazı bölgelerde bulunan genlerin kombinasyonlarıyla belirlenmekte ve istenilen özelliklere sahip bireyler ise çok nadir olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle cinsel evrim konusunu işlerken Williams, yüksek oranda kalıtım özelliği gösteren genlere sahip olmayı "sisyphean genotip" olarak isimlendirmiştir.[485] Dobzhansky ise bu özellikteki genler için "genetic elite" kavramını kullanmıştır.[486] Williams, Dobzhansky'nin bu kavramını eleştirmiş ve "genetic elite"in ahlâki ve sosyal değerlerden mahrum olup sadece bilimsel bir içeriğe sahip olduğunu söylemiştir. Bu ise ırkçı elitist bir felsefenin bilimsel olarak desteklenmesi anlamına gelmektedir.[487]

Williams'ın ırkçılığa götüren bu elitist anlayışı eleştirmesine karşılık onun dile getirdiği ıslah fikrinden dolayı aslında ırkçılığı savunduğu ileri sürülebilir. Buna göre, onun düşüncesinde insanın gen havuzu, gelecek nesillere yayılmak için bazı yerlerde kalıtsal genler yaratır ve bu özellikteki genlerin kombinasyonları gelecek nesiller içinde yayılır. Sadece bu sebepten dolayı bile insan, bu zamana kadar sahip olduğu tüm gen havuzunu korumayı temel değer olarak düşünmekte haklıdır. Yine insan ve kalıtımla ilgili bugün henüz bilinmeyenlere vâkıf olabilmek için de gen havuzu korunmalıdır.

[484] Ruse, *Taking Darwin Seriously,* s. 95-96.
[485] Wilson, *On Human Nature,* s. 198.
[486] Theodosius Dobzhansky, *Heredity And The Nature Of Man,* The New American Library, 1966, s. 72; Dobzhansky, "On Types, Genotypes, And The Genetic Diversity İn Populations", *Genetic Diversity And Human Behavior,* ed. James Norman Spuhler, The Wenner-Gren Foundation, New Jersey 2009, s. 13. Bu kavramın hem pozitif hem de negatif anlamlara sahip olduğu ve dolayısıyla etkilerinin de iki yönlü olduğu söylenmiştir. "Genetic elite" genelde başarılı ve değerli değişiklikler ve çeşitlenmeler için kullanılmakla birlikte bunun da birtakım olumsuz sonuçları olabileceği, hem bu kavramın hem de zıttının gerçek dünyada tamamen geçerli bir kavram olmadığı dile getirilmiştir. Genetic elite kavramının anlam ve yansımaları için bkz. Richard Lynn, *Eugenics: A Reassessment,* Praeger Publishers, America 2001; J. N. Spuhler (ed.), *Genetic Diversity and Human Behavior,* .New Jersey 2009; Nick Bostrom ve diğerleri (ed.), *Global Catastrophic Risks,* Oxford University Press. America 2001.
[487] George Christopher Williams, *Sex And Evolution,* Princeton University Press, Oxford 1975, s. 45-46.

Çünkü Williams'a göre insan ve kalıtımla ilgili büyük bilgi ihtiva eden bu havuz insan ırkının ıslahı düşüncesini doğurur ve bu ıslah fikri de oldukça demokratik bir düşüncedir.[488] Buradan anlaşılmaktadır ki genetik seçilmişlik fikrine ahlâki değerlerden yoksun olduğu ve ırkçılığa yol açacağı için karşı çıkan Williams, bir başka açıdan yine ırkçılığı savunmuş olmaktadır.

Bilindiği üzere insan ırkının ıslah edilmesi fikri evrim teorisiyle birlikte tartışılan önemli konulardan biridir. Bir ırkın ıslah edilmesinde neye veya kime göre ıslahın yapılacağı önemlidir. Yani insan ırkı nasıl bir düşünce ve tavra sahip olursa ıslah olmuş sayılacaktır, dolayısıyla ıslahın kriterlerini kim belirleyecektir? Bu da bizi evrimin bir başka ilkesine götürür ki o da "güçlü olanlar"dır. Bir başka deyişle, insan ırkının nasıl bir ıslaha tabi tutulacağı ve bu ıslah sonunda ne gibi özelliklerin kazanılması gerektiğini belirleyecek olanlar güç sahibi kişi veya gruplar olacaktır. Ayrıca bu ıslahın demokratik bir düşünce olarak sunulması da bir başka problemdir. Demokratik anlayışla ırk ıslahının nasıl yapılacağıyla birlikte bu uygulamanın demokratik olmayan ıslahlardan farkının ne olduğu da önemli bir sorundur. Bunun yapılma biçiminin değişmesinin veya çoğunluğun bunu uygun görmesinin söz konusu ıslahı makul ve haklı kılıp kılmayacağının da ayrıca tartışılması gerekir.

Buraya kadar sosyobiyolojik yaklaşıma göre, ahlâkın temelinde hem genlerin hem de kültürün olduğunu kültürün de biyolojiye dayandığını anlattık. Ancak son zamanlarda yapılan çalışmalarda biyolojik evrim ile kültürel evrimin birbirinden farklı olduğu ve biyolojik evrim ile kültürel evrim arasında kurulan benzerliğin yanlış olduğu dile getirilmiştir.[489] Biyolojik değişme ile kültürel değişmenin farklılığını vurgulayanlar, Darwin'in evrim teorisindeki kalıtımın, rastgele dönüşümler ve kazanılan özelliklerin yavrulara aktarılması gibi iddiaların kültürel evrime uygulanamayacağını ifade etmişlerdir. Bunu savunanlar genlerin ve kalıtımın farklı niteliklerinin olduğu, yeni bir genetik değişmenin sosyal çevreye uyum problemini çözmede tek yol gibi sunulamayacağını ve yaşam boyunca elde edilen özelliklerin çocuklara doğrudan

[488] Wilson, *On Human Nature*, s. 197.
[489] Gary M. Feinman (ed.), "Cultural Evolutionary Approaches and Archaeology: Past, Present, and Future", *Cultural Evolution, Contemporary Viewpoints,* Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York 2000, s. 5.

aktarılamayacağını vurgulamışlardır.[490] Yine biyolojik evrim ile sosyal evrimin birbirine zıt yönde yol aldığı ve insan doğasının da ancak bu birbirine zıt olan biyolojik ve sosyal evrimin bir arada ele alınmasıyla anlaşılabileceği iddia edilmiştir. Buna göre, biyolojik evrimin yukarı sosyal evrimin ise aşağı yönlü olduğu inancıyla insan hakkındaki kanaatin birbiriyle çeliştiği düşünülmüş ve bu çelişki şöyle dile getirilmiştir: "Nasıl oldu da sadece insanoğlu, sosyal evrimin aşağı olan yönünü tersine çevirerek dördüncü zirveye geçebilmeyi başarmıştır. Bu biyolojinin bir gizemidir."[491]

Bu düşüncede biyolojik bakımdan ilerleyen türlerin sosyal olmaları beklenirken insanın hem biyolojik hem de sosyal ve ahlâki bakımdan zirveye ulaşmasının bir mucize olarak kabul edilmesi şaşırtıcıdır. Eğer sosyal duygular ve davranışlar biyolojik kökenli ise canlılardaki biyolojik yapının gelişmesi onun sosyal yönüne de yansıyacaktır. Burada Thomas Huxley'in biyolojik evrimle ahlâkın evriminin mücadele halinde olduğunu söylemesine benzer bir düşünce karşımıza çıkmaktadır. Bir başka açıdan bu düşünceye baktığımız zaman biyolojik ilerlemenin sosyal ilerlemeyi beslemeyeceği fikrinin gerisinde, bireye hâkim olan bencil duyguların sosyal ilerlemeye engel olacağı gibi bir kanı da bulunabilir. Eğer evrim devam ediyor ise, evrimin temel unsuru olan bencillik duygusunun bu ilerlemeyle daha görünür hale gelmesi ve artması beklenir. Belki de modern insanının kendi konfor ve refahını öncelikli ve daha çok düşünür hale gelmesi buna bir işaret sayılabilir. Bütün çalışmalarımızın ve gayretlerimizin daha lüks bir hayata sahip olmaya doğru meylettiği bir zamanda bu fikrin haklılık yönü olduğu söylenebilir.

Yine sosyobiyolojinin ahlâk hakkında tatmin edici bir açıklama getirebileceğine şüpheyle yaklaşanlar hatta itiraz edenler olmuştur. Şüpheyle yaklaşanlar, sosyobiyolojinin belirli ahlâk kavramlarının evrimsel temellerini açıklamaya katkı sağlayabileceğini fakat normatif etik hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğini ifade etmişlerdir. Çünkü tabiat, insanın evrimine ahlâki değerler elde etmesi yönünde bir amaç vermemiştir. Bu sonuca götüren ahlâkın fonksiyonuyla ilgili düşüncelerdir. Bu durumda ahlâkın fonksiyonunun normatif yani değerlere belli

---

[490]Alex Mesoudi, *Cultural Evolution: How Darwinian Theory Can Explain Human Culture&Synthesize The Social Sciences*, Chicago 2011, The Chicago University Press, s. x.
[491] Wilson, *Sociobiology*, s. 382.

kıstaslara göre değer biçmek olduğu söylenmiştir.[492]

Bu düşünce sahipleri, insan toplumlarında meydana gelen değişmeleri dolayısıyla kültürel değişmeleri genetik değişmelerden bağımsız açıklamıştır. Genetik bir değişiklik olmaksızın da insan toplumlarında etkili ve sürekli değişmeler meydana geldiği çünkü kültürel evrimin kendine ait kuralları olduğu, dolayısıyla neo-Darwinci teorinin toplumsal ve kültürel olayları açıklamasının mümkün olmadığı ileri sürülmüştür.[493] Kültürün geleneksel fikirleri, değerleri ve normları belirleyen unsur olarak tanımlanmasından hareketle[494] genetik değişmelerin ve hayvanlar dünyasında görülen bazı davranışların ahlâkın açıklanmasında kullanılmasını da yanlış bir düşünce metodu olarak kabul edebiliriz.

Ahlâkın amacının genlerin çoğalmasından ve korunmasından ibaret olması, bütün türlerin genetik tarihlerinin belirlediği zorunluluklardan başka bir gayeye sahip olmadıkları anlamına gelmekteydi. Bunun doğurduğu türlerin içkin ve biyolojik tabiatlarının kodladığı amacın dışında bir amaç taşımadıklarına yönelik[495] özellikle biyolojik görüşte hâkim olan ve bazı sosyobiyologlar tarafından da kabul gören biyolojik determinizme, sosyobiyoloji ve kültür üzerine çalışan bazı düşünürler karşı çıkmışlardır. Bu karşı çıkış aslında kültürün de değerleri ve davranışları belirlediği fikrinden açık seçik anlaşılabilmektedir. Buna göre, insan grupları arasındaki davranış çeşitliliklerinin genetik farklılıklarla açıklanamayacağı ifade edilmiştir. Davranışların genetik yönü üzerine çalışanlar, çoğu davranış ve bilişsel özelliklerin % 40-50 oranında kalıtımla geldiğini tahmin etmektedirler. Bu tahmin ise düşünürleri, davranışların ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde geriye kalan % 50'lik oranın kültüre ait olduğu sonucuna götürmüştür.[496]

Buraya kadar ahlâki duygu ve davranışların oluşması ve biçim kazanmasında beyin fonksiyonlarının, genlerin ve kültürün etkisini ele aldık. Bundan sonraki başlıkta

---

492 Georg Breuer, *Sociobiology And The Human Dimension,* The Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 75.
493 Breuer, age., s. 74-75.
494 Melford E. Spiro, *Culture and Human Nature,* ed. Benjamin Gilborne, Lewis L. Langness, Transaction Publishers, New Jersey 2003. s. viii.
495 Wilson, *On Human Nature*, s. 2-4.
496 Mesoudi, *Cultural Evolution,* s. 14.

ise evrimci etiğin en önemli dayanaklarından olan özgeci davranışların sosyobiyolojik açıdan ve kültür ile ilişkilendirilerek nasıl açıklandığı üzerinde duracağız. Bunun evrimci etiğin daha iyi anlaşılması için faydalı olacağını düşünüyoruz.

II- Özgeciliğe Sosyobiyolojik Bir Yaklaşım Olarak Akraba Seçilimi Ve Karşılıklı Özgeciliğin Evrimi

Hatırlayacak olursak hem genel anlamda hem de biyolojik anlamda evrimci etiğin en önemli problemlerinden biri özgeci davranışlar idi.[497] Bu problem sosyobiyolojik yaklaşımda da önemini yitirmemiş ve "sosyobiyolojinin temel teorik problemi" olarak kabul edilmiştir.[498] Bu durum ise özgeciliğin sosyolojik bir boyut kazanarak tartışılmasına yol açmıştır. Şöyle ki biyolojik yaklaşımda özgeciliğin temel sebebi olarak genlerin dolayısıyla bireylerin bencil olması öne çıkarılmışken sosyobiyolojide bireylerin çevreleriyle girdikleri ilişkilerin onları özgeci davranmaya doğru götürdüğü iddiası daha çok savunulmuştur. Yine bu perspektifte çevreyle girilen ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkan özgeci davranış türlerinden olan akraba seçilimi ve karşılıklı özgeciliğin ise sosyobiyolojinin bir disiplin olarak gelişmesinde önemli etkisi olduğu düşünülmüştür.[499] Çağdaş evrimci etikçiler, sosyobiyolojinin evrimci etiğin bazı problemlerine ve özellikle de egoizm ile diğergamlık arasındaki ilişkiye bir çözüm ürettiğini ileri sürmüştür. Bu çözümü mümkün kılan ise evrim teorisinin esası olan hayatta kalma yarışının ortaya çıkardığı bencil duyguların insanın tabiatından olmadığı düşüncesinin sosyobiyolojide kabul görmesidir. Çünkü onlara göre, doğal seleksiyon, kendimize zarar verecek olsa bile başkaları yararına davranışta bulunmayı yani özgeci nitelikleri insana yavaş yavaş aşılamıştır.[500] Ancak insanları özgeci davranmaya götüren özellikleri doğal seleksiyonun nasıl seçebildiği hususunun çok açık olmadığı da ifade edilmiştir.[501]

Sosyobiyolojinin özgeci davranışlara dair açıklamaları büyük oranda

---

[497] Hall, *Evolution Principles And Processes,* s. 413.
[498] Wilson, *Sociobiology,* s. 3.
[499] Sydow, *From Darwinian Metaphysics,* s. 36.
[500] Woolcock, "The Case Against Evolutionary Ethics Today", s. 276-277.
[501] Bertram, "Problems with altruism", s. 251.

Hamilton'un bununla ilgili tanımları üzerine bina edilmiştir.[502] Sosyal davranışların evrimini savunan Hamilton'a göre, bu davranışlar, bireylerin uyum ve kabiliyetlerini artırmalarında diğer faktörlerden daha etkilidir. Sosyal davranışları uyum derecelerine göre ayıran düşünür, bir aktör ve bir alıcının varlığını şart koşar. Aktörün doğrudan uyumunu artıran bir davranıştan eğer alıcı da faydalanırsa bu davranış tamamen iyi kabul edilmişken davranış eğer alıcının acı çekmesine ve zarar görmesine neden oluyorsa bencillik adını almıştır. Yapılan davranış, aktörün uyumunu, kabiliyetini azaltıp alıcının faydasına olursa özgeci olmakta, alıcının da zararına olursa kin-garez ortaya çıkmaktadır.[503] Ayrıca özgeci davranışların ancak süreklilik arzettiği zaman bireye ve grubuna bir yarar sağlayacağı, aksi halde intihardan başka bir şey olmayacağı da ileri sürülmüştür.[504]

Bu bakış açısına göre evrimci ahlâkın açıklanmasında öne çıkan iki davranış, akraba seçilimi (kin selection) ve karşılıklı özgecilik (reciprocal altruism) olmuştur. Ahlâkın evrim basamaklarının ilkini oluşturan "kin selection", bireyin başkasının faydasına olacak biçimde davranması olarak tanımlanan özgeciliğin de ilk basamağında yer alır. İlk olarak İngiliz evrimci biyolog William Donald Hamilton (ö. 2000) tarafından dile getirilen bu kavram, bireyin çocukları veya en yakın akrabaları için kendini feda etmesi anlamına gelmektedir.[505]

Akraba seçilimi 20. yy. biyolojisi ve evrimci ahlâk için önemli bir fikir olarak kabul edilmiştir. Bu önemin gerisinde ise daha önceleri sosyal böceklerin kendini feda etme davranışlarının açıklanamaması yer almaktadır. Ancak insan türü söz konusu olduğunda durumun daha kompleks ilişkiler içerdiğinde şüphe yoktur. Bununla birlikte

---

[502] Tom Wenseleers, Andy Gardner ve Kevin R. Foster, "Social Evolution Theory: A Review Of Methods And Approaches" *Social Behavior: Genes, Ecology and Evolution,* ed. Tamas Szekely, Allen J. Moore ve Jan Komdeur, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 133; Wilson, *On Human Nature,* s. 244.
[503] www.wikipedia.org/W._D._Hamilton/Social_evolution Sosyal davranışların evrimi hakkında ayrıca bkz. Steven A. Frank, *Foundations of Social Evolution,* Princeton University Press.New Jersey 1998.
[504] Wilson, *On Human Nature,* s. 154.
[505] Richard Alexander, *The Biology of Moral Systems,* Rutgers-State University Press, USA 2009, s. 81. Ahlâkın evriminin beş aşamada meydana geldiği iddia edilmiştir. Bu aşamalar, "kin selection, reciprocal altruism, indirect reciprocity, cultural group selection, the moral emotions"dır. Alexander'da ahlâkın evrim basamaklarının ilkini "direct somatic effort" ikincisini "indirect somatic effort" oluşturmaktadır. Bireyin tamamen kendisi için yaptığı yeme, içme, tehlikeden kaçma gibi davranışları "direct somatic effort" olarak isimlendirmiştir. Ahlâk felsefesinde egoizm olarak isimlendirilen bu tür davranışlarda başkasına yarar sağlama gibi bir amaç yoktur. İkincisi ise bireyin çevresine yönelmesini, bencilliğin üstünün örtülmesini ifade etmektedir.

üreme başarısının ve çoğalma oranının evrimci etiğin temel amacı olduğu düşüncesinden hareketle şu an yapılan her bir davranışın akraba seçilimi, karşılıklı özgecilik vb. duygular tarafından yönetilip yönetilmediği değil, bizi sosyal düşünce ve davranışlara yönlendiren istek ve eğilimlerin doğuştan olup olmadığı asıl sorun olarak ortaya konulmuştur.[506]

Hatırlanacak olursa, evrimde bireyin başarısı, gelecek nesillere en fazla sayıda genin aktarılması ve uyum ile ölçülüyor ve bu başarı da mücadeleye katkı sağlıyordu. Bu sebeple bir bireyin çocukları için kendisini feda etmesi, çocukları yoluyla genlerinin yaşamasını sağlaması, uzun vadeli bir bencillik olarak kabul edilmiştir. Görünüşte akrabasının çoğalmasını sağlayacak biçimde davranan bireyler, gerçekte kendi genlerini taşıyan bireylerin çoğalmasını sağlamaktadırlar. Hamilton bunu şöyle ifade eder: "Özgecinin kendi dölleri olmasa bile, yakından akraba olduğu türdeşlerinin çoğalmasına yardım ederek genetik kalıtının yayılmasını sağlayabilir."[507]

Bu tür özgeci eğilimlere sahip bireylerin gelecek nesillerde temsil edilmelerinin, yavru veya akrabası için kendi hayatını feda etmeyen, sadece kendisini koruyan bireylere oranla daha fazla olduğu ileri sürülmüştür. Bu özgeci genlerin nesilden nesile aktarılması ile birkaç nesil sonra bireylerdeki özgeci davranış ve böylece aileyi koruma duygusu köklü bir eğilim halini almıştır. Bu yaklaşıma göre, insanların ahlâki bakımdan daha iyi olmasını sağlayan esrarlı bir güç yoktur. Başlangıçta bencil bir duyguyla yapılan özgeci davranış zamanla tabiatımızda kökleşerek doğal bir davranışa dönüşmüştür. Dolayısıyla akraba seçiliminin, insanın ahlâk psikolojisinin en temelinde bulunduğu ve bencil genin de ilk adımını oluşturduğu varsayılmıştır.[508]

Kimilerine göre, özgeci davranışlarda zaman içinde meydana gelen değişmeler insanlarda bazen pişmanlık bazen cömertlik bazen de dürüstlük veya kızgınlık duygularının doğmasına yol açmıştır. Fizyolojik gelişmeyle birlikte bireyler ahlâklı hale gelmişler, davranışlarının doğruluk ve yanlışlığını düşünmeye başlamışlar ve ahlâki değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Bu görüş, ahlâkı insan türünün bir özelliği olarak

---

506 Ruse, *Taking Darwin Seriously,* s. 224-225, 230.
507Hamilton, *Narrow Roads Of Gene Land,* s. 346.
508 Teehan, *In The Name of God,* s. 21, 22.

kabul ederek doğal dünyada ahlâki bir nitelik aranamayacağını ve hayvanlar dünyasındaki bazı davranışlara da ahlâkilik yüklenemeyeceğini vurgulamaktadır.[509]

Tek taraflı özgecilik diğer özgecilik türlerinden daha fazla tercih edilmiş ve daha faziletli kabul edilmiştir. Buna karşın, bu tür özgeci davranışları ortaya çıkaran genlerin zaman içinde yok olma tehlikesiyle karşılaşılacağı da bir problem olarak evrimci bilim adamlarının karşısına çıkmıştır. Kendini başkaları için feda eden kahramanlar çocuk sahibi olamayacakları için genleri korunamayacak ve genler toplumdan yok olacaktır. Bu durumda da bencil genleri taşıyan insanlar özgeci genleri taşıyanlara galip gelecektir. Bu galibiyet sonucu toplumda iyilik yapan, özveride bulunan insanlar azalacak ve bencillik hâkim olacaktır. O takdirde nihai olarak topluma hâkim olacak duygu ve davranış da bencillik olacaktır.

Bu problemin farkında olan ve çözüm önerenlerin bencil genlerin hâkimiyeti altında özgeci davranışların nasıl devam edeceği sorununa buldukları çözüm, doğal seleksiyonun akraba elenmesini de içine alacak biçimde genişletilmesi yönünde olmuştur. Buna göre, kendini kurban eden karınca askerler, kral ve kraliçe ile ailesinin de dâhil olduğu kolonisini korumuş olurlar. Bu özgeci askerlerin daha doğurgan erkek ve kız kardeşleri gelişir ve onlar vasıtasıyla özgeci genler çoğalır. Peki hayvanlar âlemindeki bu olay analoji kurularak insanlar alemine aktarılabilir mi? Dolayısıyla akraba elenmesi yoluyla ortaya çıkan özgeci davranışlar insanlarda da evrim geçirmiş midir? Diğer bir deyişle bu şekilde hissedilen duygular tamamen kalıtımsal öğelerin bir sonucu mudur? Öyle ki bu kalıtsal öğeler uzun yıllar akrabaların kayırılması yoluyla nesilden nesile nakledilmiştir.[510]

Ahlâkın evriminin ve özgeciliğin ikinci aşamasını oluşturan ve yoğun olarak tartışılan bir başka konu da "karşılıklı özgecilik" diye tercüme edilen "reciprocal altruism" dir. Robert Trivers tarafından geliştirilen bu kavram, işbirliği veya yardımlaşmanın bir biçimidir ve Hamilton'ın "akraba seçilimi" düşüncesine karşı yapılan eleştirinin bir sonucudur denilebilir. Trivers'a göre insan türünde görülen davranışlar hayvanlarınkinden çok daha kompleks ve derindir. Bu sebeple Hamilton'un

[509] Maxwell, *Morality Among Nations*, s. 84.
[510] Wilson, *On Human Nature*, s. 153.

akraba seçilimi düşüncesi, insanlar arasındaki yardım davranışlarını açıklamada bazı problemlerin doğmasına yol açmıştır. Akraba elenmesine alternatif olarak Trivers "karşılıklı özgecilik" fikrini öne atmış ve karşılıklı özgeciliğin evrim teorisi açısından bir problem doğurmayacağını çünkü iki taraf için de fayda ve zararın eş zamanlı olduğunu ileri sürmüştür.[511]

Karşılıklı özgeciliği tanımlayan en öz ifade "ben senin sırtını kaşıyayım ki sen de benim sırtımı kaşı" cümlesidir. Bu tür özgecilik, akrabalar dışındaki bireylerle işbirliği yapılmasına imkân veren bir evrimsel mekanizmadır. Karşılıklı yardımın söz konusu olduğu bu davranışta da uzun vadede, bireyin hayatta kalabilmesine yatırım yapılmaktadır. Birey bu şekilde davranarak hem kaynaklardan kendi payına düşen miktarı artırmakta hem de uyum çabasına katkı sağlamış olmaktadır. Bütün bu amaçlar uğruna yapılan karşılıklı özgecilik ancak beyin korteksi gelişmiş goriller, şempanzeler ve insanlarda görülmektedir.[512] Alexander'da bu davranış "indirect somatic effort" yani "dolaylı bedensel/fiziksel çaba" olarak adlandırılmaktadır.[513] Başkalarının katkısıyla yapılan bu davranışta geleceğe yönelik bir yatırım amacı vardır. Davranışı sergileyen birey, nihai olarak davranışının kendisine geri döneceğini umar. Bundan dolayı düşünür, bu davranışın özünde bencillik olduğunu vurgulamaktadır. Trivers karşılıklı özgeciliğin hem kişiye hem de akrabaya yönelik doğrudan ve dolaylı yatırımların her ikisini de ihtiva ettiğini söyleyerek bu tür özgeciliğin insan evrimi üzerinde önemli bir etkisi olduğundan şüphe edilemeyeceğine dikkat çekmiştir.[514]

Karşılıklı özgeciliğin evrim süreci içindeki önemine dikkat çeken bir başka görüşe göre de yardım etmenin temelinde akraba seçilimi vardır ve karşılıklı özgecilik öncelikle akraba gibi küçük gruplar içinde gelişir. Akrabalar arasındaki dayanışma halkası zamanla yabancıları da içine alacak şekilde genişlemiş, ancak yabancılara yönelik yardım karşılıklılık esasına dayanmıştır. Ayrıca yardımlaşma tesadüfi bir araya gelenlerle değil bilakis grup üyeleriyle kurulur. Bu şekilde öncelikle yakın çevreye yönelik yardımda bulunmanın yabancıları da içine alacak biçimde genişlemesi,

---

[511] Trivers, *Natural Selection And Social Theory: Selected Parpers of Robert Trivers,* Oxford University Press, New York 2002, s. 7.
[512] Teehan, *In The Name of God*, s. 25.
[513] Alexander, *The Biology Of Moral Systems,* s. 82.
[514] Trivers, *Social Evolution,* Benjamin/Cumming Publication, 1985, s. 393.

yardımlaşmanın evrimini anlamak için önemlidir. Bundan dolayı söz konusu düşünceyi savunanlar, bütün bunların ahlâkın evrimsel açıklamasında ciddi bir değişmeye yol açacağını çünkü insanların ancak daha büyük gruplar içinde işbirliğini ve yardımlaşmayı hakkıyla öğrenebileceğini ileri sürmüştür.[515]

İnsan psikolojisinin her bir evrim basamağının bir sonrakinin gelişmesine katkıda bulunduğu düşüncesinden hareketle, başkalarına yardım etme davranışının psikolojik temelinde karşılıklı özgeciliğin önemli ve devamlılık arzeden bir rolü olmasına rağmen insanlarda görülen yardımlaşmaların sadece karşılıklı özgecilikle açıklanamayacağı söylenmiştir. Çünkü bu davranış yani bize yardım eden kişilere veya bize yardım edebileceğini düşündüğümüz kimselere yardım etmek, doğuştan getirdiğimiz ahlâki yapımızın önemli bir parçası olarak görülmüştür. Bundan dolayı söz konusu ahlâki davranış, insanı akrabalık ilişkisi bulunmayan kimselere de yardım etmeye götürmüştür. Bu ise insanın sosyalliğinin, yardımlaşma davranışının tek bir etkenle veya süreçle açıklanamayacağı anlamına gelmektedir. İnsanın sosyal yapısı oldukça gelişmiş ve bu yüzden de karmaşık bir yapıdır. Bu karmaşık yapının ilk basamağında da akraba seçilimi ve karşılıklı özgecilik gibi süreçler vardır. Ancak insanlarda görülen yardım ve işbirliklerinin açıklanması için bundan daha fazlasına ihtiyaç olduğu düşüncesi, düşünürleri üçüncü adım olan “indirect reciprocity”yi (dolaylı karşılıklılık) ele almaya sevketmiştir.[516]

Alexander’a göre, karşılıklı özgecilikte yapılan yardımlar görünüşte özgeci gibi gözükse de bireylerin özgeci oldukları söylenemez.[517] Yine bu şekilde karşılıklı yardım etmeyi içeren özgeci davranış ahlâki bir fiil olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.[518] Çünkü sonunda ölüm veya yaralanma var ise bir somunu paylaşmanın bütün somuna tercih edilmesi bencilce bir yardımlaşma örneğidir.[519] Klasik ahlâka göre bu tür davranışlar bir yardımın gösteriş için yapılması şeklinde yorumlanır. Bu davranış evrimci etik açısından bir ilerleme ve makbul bir davranış kabul edilse de klasik ahlâk anlayışına göre ahlâki olmayan bir davranıştır.

[515] Teehan, *In The Name of God,* s. 26.
[516] Teehan, age., s. 27.
[517] Alexander, *The Biology of Moral Systems,* s. 82.
[518] Ruse, “Evolutionary theory and Christian ethics: Are They in Harmony?”, s. 15.
[519] Ruse ve Wilson, “Evolution of Ethics”, s. 314.

Bazı düşünürler tarafından karşılıklı yapılan fedakârlıkların bireylerin nesillerini devam ettirmek ve sosyal çevreye intibak etmek gibi faydalarına rağmen tek taraflı özgeciliğin daha değerli görüldüğünü söylemiştik. Tercih edilen özgecilik türünün tek yönlü olduğu “Karşılıklı verme ümidi olmaksızın cömert olmak davranışlar arasında en sevilenidir.” cümlesiyle ifade edilmiştir. Ancak karşılık beklemeden yapılan cömertliğin insan davranışlarının en değerlisi ve insanın en önemli ayırıcı niteliği olduğunu söylenirken bu tür davranışların açıklanmasının evrimci etik açısından zor olduğu da belirtilmiştir. Örneğin, arkadaşlarını korumak için kendisini ateşin önüne atan bir askerin davranışı, böcekler ve arılar dünyasındaki özgeci davranışlar, yolda yürürken düşen bir insana yardım etmek, yaşlı bir insanın eşyalarını taşımak gibi karşılıksız yapılan hareketler, Darwinci süreç ile nasıl açıklanabilir?[520] sorusuyla bu zorluğa dikkat çekilmiştir. Yine büyük savaşlarda gösterilen kahramanlık örneklerine vurgu yapılarak, arkadaşlarına canlı kalkan olanların, öleceğini bile bile bombaların üstüne kendini atanların cesaretin en zirve örnekleri olduğu söylenilerek şu soru sorulmuştur: “Herşeyin bittiğini düşündüğünüz anda, umutsuzluk anında bu insanların zihinlerinden geçen mümkün şeyler ne olabilir?” Wilson bir alıntıyla buna şu cevabı verir: “Kişisel gösteriş ve gurur, bu tür durumlarda her zaman en önemli unsurlardır.”[521] Bu ifadelerde en faziletli davranışların bile evrime uyarlanmasının güzel bir örneği görülebilmektedir. İnsanların olağanüstü durumlarda sergiledikleri fedakârlık ve cesaret örneği davranışlar bile bencil duygulara dayandırılmaktadır. Bu tür fazilet örneği davranışların gösteriş ve gurur gibi çok basit amaçlarla açıklanması davranışların yüceliğine gölge düşürücü bir nitelik arzetmektedir.

Bu tür kahramanlık veya karşılık beklenmeden yapılan fedakârlıkları açıklamak için kullanılan kavramlardan birisi psikolojik ve ahlâki özgeciliktir. Özgeciliğin biyolojik, psikolojik ve ahlâkî olarak sınıflandırılmasında dikkate alının ölçü, her bir durumda ne tür bir fayda elde edildiği olmuştur. Daha öncede açıklandığı üzere biyolojik özgecilikte aranan fayda hayatta kalmayı ve çoğalmayı artıran uyum idi. Psikolojik ve ahlâki özgecilikte ise beklenen fayda sınırlı ve tanımlanmış değildir, yani pek çok fayda elde edilebilir. Yine biyolojik özgecilikte bilişsel mekanizmalara çok

[520] Lee Alan Dugatkin (ed.), *The Altruism Equation*, Princeton University Press, New Jersey 2006, s. 1-6.
[521] Wilson, *On Human Nature*, s. 24, 149-150.

müracaat edilmez iken diğer ikisinde bilişsel mekanizmaların varlığı gerekli görülmüştür.[522] Dolayısıyla sebebi bilinmeyen ve biyolojik özgeciliğin dışında bir fayda beklentisi bulunan davranışların açıklanmasında psikolojik ve ahlâki özgecilik alternatif bir yorum getirmiştir.

Bu alternatif yoruma göre, karşılıklı özgecilik genlerin korunması gibi sadece biyolojik temelli açıklanamaz; empati, sevgi, şefkat ve suçluluk gibi duyguların da karşılıklı özgecilikte önemli bir rolü vardır. Bireylerin her bir davranışı, genleri ile çevrenin etkileşiminin ürünüdürler. Başkasını yaralama, çok kan akması, insana sıkıntı veren bazı durumlar gibi kötü kabul edilen olayların yüksek seviyede bilişsel bir idrak olmaksızın da diğer insanların baskısıyla azaltılabileceği öne sürülmüştür. Bu ise caydırıcı algının kendi kendine nasıl evrilebildiğini gösterse de gerçekte ahlâkı destekleyen mekanizmaların nasıl evrildiğini anlamak için çok açıklayıcı değildir.[523] Bu düşünceden de genetik faktörlerin, çevrenin, duyguların ve bilginin bir bütün olarak ahlâkın oluşumuna etkide bulunduğu anlaşılmaktadır. Evrimci filozofların her biri farklı bir açıdan ahlâka yaklaşarak, grup halinde yaşayan hayvanların sergilediği bazı davranışların ahlâkı hatırlatması sebebiyle onun da biyolojik yapıyla birlikte evrilmiş olduğunu veya tamamen genetik faktörlerin bir ürünü olarak insanların ahlâki eğilimler taşıdığını veya kültürün ahlâkı belirlediğini ileri sürmüşlerdir. Ancak doğru ve mantıklı olan, kompleks bir varlık olan insanın beşeri yönünün oluşumunda iklim, beslenme, genetik faktörlerin hepsi nasıl etkili ise manevi yönü olarak kabul edebileceğimiz ahlâkının teşekkülünde de pek çok faktörün etkili olduğunun ifade edilmesidir.

Karşılık beklemeden yapılan yardım ve fedakârlıkların karşılıklı özgecilikle açıklanmasının yetersizliğine dikkat çekenler,[524] "indirect reciprocity" kavramını öne sürmüşlerdir. Buna göre, "indirect reciprocity" ya da "dolaylı karşılıklılık" denilen ahlâkın evriminin üçüncü basamağında karşılıklı yardımlaşma, fayda sağlama gibi davranışlar doğrudan ve dolaylı olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Doğrudan yapılanlarda A şahsı B'ye, B şahsı da A'ya yardım eder. Bu yardım daha çok insanın dışındaki organizmalarda görülür ve fayda sağlayan kişiden karşılık beklenir. Dolaylı olanda ise

---

[522] Rottschaefer, *The Biology and Psychology of Moral Agency*, s. 34.
[523] Broom, *The Evolution Morality and Religion*, s. 161-162.
[524] Teehan, *In The Name of God*, s. 26.

A B’ye, B C’ye yardım eder, C ise A’ya geri döner veya A B’ye yardım ederken C gözlemde bulunur ve daha sonra A’ya yardım eder, karşılığında A da C’ye yardım eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, bu çeşit karşılıklı yardımlaşmada yapılan davranışın karşılığı faydayı elde edenden değil başka birisinden beklenir ve bu türden yardımlaşmalar daha çok insanlarda görülür.[525] Bu davranış biçimi göze göz, dişe diş olarak da isimlendirilebilecek olan kibar insanlara karşı kibar, kaba olanlara karşı da kaba bir biçimde davranmak ile özetlenebilir.[526] Dolaylı bir yardımlaşmanın olduğunu varsaymak yardım, fedakârlık gibi ahlâki davranışların yaygınlık kazanması ve yabancıları da içine alması bakımından önemlidir. Doğrudan yapılan yardımlar, yukarıda anlatıldığı gibi, öncelikle yakın akrabalara yönelik iken dolaylı yardımlaşmalarda fayda, akraba olmayanlara doğrudur.

Bu şekildeki dolaylı yardımlaşmanın üç biçimi ve amacı olduğundan söz edilmiştir. Birincisi, yardım eden kişiye saygı göstermektir. Saygı yoluyla övülen davranış başkalarını da yardım etmek için cesaretlendirecektir. İkincisi yardım edenin ödüllendirilmesidir. Bu ödül maddi olabildiği gibi sağladığı katkıya göre toplum tarafından statüsünün artırılması şeklinde de olabilir. Üçüncü biçimi ise, özgeci kişi toplumun zindeliğini artırmakla hem kendisinin hem de ailesinin canlılığını geliştirmesinin imkânına dairdir. Teehan’a göre, bu yardımlaşma biçimi çeşitli süreçlerden oluşur ve insan ahlâkının evrimsel olarak ifadesinde önemlidir.[527]

İnsan davranışlarının evrimsel süreç içinde açıklanmasının dördüncü basamağında “cultural group selection” yani “kültürel grup seçilimi” vardır. Bu aşamadaki gruplar iki şekilde tanımlanmıştır. Bazıları grubun akraba olmayan bireylerden oluştuğunu bazıları ise akraba olanları da içine aldığını söylemiştir. Ancak akrabaların da dâhil olduğu grupların organik evrime katkısının daha fazla olacağı ileri sürülmüştür. Kültürün biyolojiden hareketle açıklandığı bu dördüncü basamakta, farklı kültür grupları içinde yetişen insanların dil, sosyal adetler, ahlâki değerler, düşünce ve davranışlarındaki farklılıklara dikkat çekilmiştir. Her bir toplumun sahip olduğu bu

---

525 Alexander, *The Biology of Moral Systems,* s. 81, 85.

526 Nesse(ed.), *Evolution and The Capacity For Commitment,* Russell Sage Foundation, NewYork 2001, s. 296.

527 Teehan, *In The Name of God,* s. 27, 30.

farklı düşünce, davranış ve değerlerin her birinin toplumsal hafızayı, toplumsal bilinci oluşturduğu düşünülmüştür. Kültürel grup seçiliminde yardımlaşma, işbölümü, organize olma gibi davranışların yöneldiği grupların kapsamı gen seçilimine kıyasla çok daha geniştir. Yani artık genlerin gözüyle bakmanın neden olduğu sığ bakış açısının bu seviyede ortadan kalktığına inanılmıştır. Çünkü kültür çok geniş olan çevreye farklı grupların birbirinden değişik biçimlerde uyum sağlamalarına imkân verir. Bu da kompleks toplum yapılarının sadece genetik değişmeyle açıklanamayacağı ve böylece gen bencilliğine dayalı deterministik özelliğinin kırılması anlamına gelmektedir. Ancak bu yönüyle kültürel grup seçilimi ile gen seçilimi arasında bir çatışmanın ortaya çıkmasını da imkân dâhilinde görenler olmuştur. Buna göre, genlerin meylettiği uyum sağlamaya yönelik davranışların, tam tersine, uyumsuzluğu artırdığı ileri sürülmüştür. Bize göre, bunun temel sebebi olarak genlerin davranışlarında bencilliğin hâkim olması gösterilebilir. Yardım ve işbirliği için farklı büyüklükteki gruplara meyletmeleri yönünden çatışma halinde olsalar bile genler ile grup uyumu arasında birbirini besleyen bir ilişki de söz konusudur. Şöyle ki kültürel çeşitlenme üzerinde etkili olan seleksiyon, gen bakış açısının yol açtığı uyumsuzluğun bir nedeni olmakla birlikte bir önceki başlıkta açıklandığı üzere, genlerin dünyaya uyum sağlaması kültürel unsurlarla birlikte gerçekleşmekte böylece genler kültürel adaptasyonu da desteklemektedirler. Kültürel pratiklerin hem toplum içinde hem de farklı toplumlara yayılmasında ahlâki cezaların gerekliliği de bu bakış açısında üzerinde durulan hususlardan biridir. Ayrıca ahlâki davranışların ortaya çıkmasında genlerin rolüne yapılan vurguyla birlikte bu davranışların yerleşmesi ve yayılmasında kültürün ve ahlâkın rolü de dikkate alınmıştır.[528]

"The moral emotions" ahlâkın evriminin son basamağıdır. Bu basamakta "ahlâki duygular" olarak ifade edilebilecek çeşitli ahlâki eğilimler ortaya çıkmıştır. Daha önce oluşan biyolojik dürtüler bu aşamada ahlâki duyguları ortaya çıkarmıştır. Bu görüşe göre, ahlâki duygular insanın geçirmiş olduğu çeşitli biyolojik süreçlerin nihai sonucudur denilebilir. Örneğin, çoğalma uygunluğu bireylerde cinsel eğilimleri ve karşı cinse karşı sevgiyi, kuşatıcı olma uygunluğu dikkat ve çocuklara karşı ilgi duygularını, karşılıklılık suçlanma ve utanma duygularını, kültürel grup seçilimi ise arkadaşlık ve

[528] Richerson ve Boyd, *Not By Genes Alone,* s. 6, 203-204, 242-244.

sadakat duygularını oluşturmuştur. Bu durumda suçlanma, utanma, sadakat, sevgi, sempati gibi ahlâki duyguların temayüz etmesiyle ahlâki bir varlık olarak insan da ortaya çıkmış olmaktadır. Bu duyguların gücü sayesinde bireyin biyolojik tabiatında bulunan bencillik duygularının tersi yönde davranmaya yöneldiğine inanılmıştır. Söz konusu duyguların, insanı tabiatındaki bencillikten kurtarıp onu yardımlaşmaya nasıl yönelttiği ise sadakat/sorumluluk duygusu ile açıklanmıştır. Buna göre ailesine yetecek kadar yiyeceğe sahip olmayan bir komşuya yardım edilmekle, komşu gelecekte iyilik yapmaya veya yardım etmeye mahkum edilmiş olmaktadır. Yardım eden sorumluluk duygusu taşırken yardımı alan sadakat duygusuyla bu yardıma karşılık vermeye zorlanmaktadır. Ancak bu sadakat duygusuyla komşunun bizim yardımımıza karşılık verip vermeyeceği kesin değildir. Bu belirsizliğin giderilmesinde öne sürülen çözüm ise evrimci ahlâkın temel duygusu olan bencilliktir. Yani komşumuz, bizim aldatılma veya karşılık görememe durumunun farkında olduğumuzu ve bundan dolayı bir daha yardım etmeyeceğimizi tahmin ederek yaptığımız yardıma karşılık vermek mecburiyetinde kalacaktır, bir bakıma buna mahkûm olacaktır.[529] Bu örnek de sadakat ve sorumluluktan ziyade mecburiyet ve onun da ötesinde yine bir bencilliğe işaret etmektedir. Eğer bir yardım etme sonucunda karşıdaki kişiyi karşılık vermeye mahkûm etmiş oluyor isek hâlâ bencil duygulardan kurtulamamışız demektir. Anlaşılacağı üzere evrimci ahlâkın görünüşte çok büyük yardım veya fedakârlık gibi gözüken davranışları bile özde bencillik duygusuna dayandırılmaktadır. Ayrıca burada yardım etmenin karşılığını görememeyi bir aldatılma olarak nitelemenin ahlâkın özüne ne kadar uygun olduğu üzerinde de durulması gerekmektedir.

Başkalarının yarar elde etmesi yönünde davranışta bulunmada, gerçekte bireye hâkim olan duygunun bencillik mi yoksa özgecilik mi olduğu hususu, biyolojik yönden konuyu ele alırken de vurgulandığı gibi, evrimci etiğin önemli bir problemidir. Genel görüş özgeci davranışlar sergilemeye hâkim olan duygunun bencillik olduğu yönündedir. Ancak bunun gerçekten anlaşılabilmesi için önerilen metotlardan birisi niyetlerin dikkate alınması olmuştur. Buna göre bir davranışın bencillik mi yoksa gerçekte yardımseverlik mi olduğu o davranışa götüren sebeplerin bilinçlilik seviyesiyle

[529] Teehan, *In The Name of God*, s. 36. Ayrıca bkz. Hauser, Marc D., *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong,* Harper Collins, New York 2006.

alakalı olduğu düşünülmüştür. Dolayısıyla görünüşte özgeci gerçekte ise tamamen bencil çıkarlar için yapılan davranışlar olduğu gibi başkalarının yararının gözetildiği ve bu esnada bencil duygunun daha ikincil ve üçüncül sırada kaldığı özgeci davranışlar da ortaya çıkabilmektedir. Hatta özgeci davranış ve dürtülerin yardımlaşma davranışlarını düzenlediği, bireylerin başarılı bir biçimde yardım edebilmelerini sağladığı düşünülmüş ve en uygun mekanizma olarak kabul edilen özgeciliğin ortaya çıkmasında doğal seleksiyonun da rolü olduğu ifade edilmiştir.[530] Bu görüş, davranışların ahlâkiliğini belirlemede önemli bir kıstas olan niyeti ve hangi amaçla yardım ve özveride bulunulduğunu ön plana çıkarması nedeniyle dikkate değer bir açıklama olduğu gibi özgeci davranışlara getirdiği farklı ve bize göre daha ahlâki bir yorum olması hasebiyle de önemlidir.

Bununla birlikte bencilliğin toplumsal hayatta yararlı olduğunu ileri sürerek bu duyguya yer açanlar ve bencillik tarafında yer alanlar da olmuştur. Bu düşünce sahiplerine göre, özgeci davranışlar kısa vadede çevreye intibakın artması yönünde fayda sağlarken bencillik de mükemmel bir sosyal uzlaşı için gereklidir. Burada hem özgeci davranışların hem de bencil davranışların uyumu artırdığının söylenmesi bir çelişki gibi gözükmektedir. Ancak özgeciliğin altında bencil duyguların olduğunu hatırlayacak olursak gerçekte bencillik bireyin çevreye uyumunu artırıcı bir fonksiyon icra etmiş olmaktadır. Wilson’a göre, insanlar bencil olmak ve daha büyük bir uyum ve sosyal dengeye muktedir olmak için ortaya çıkarlar ve bu ikisi birbiriyle çelişmez. Yani insanın hem bencil olması hem de sosyal uzlaşıyı istemesi birbirini nakzetmez. Bir çelişkinin var olduğunun düşünülmemesi belki de bencil bireyin istediği yönde bir uzlaşının hâkim olması bakımındandır. Ancak bu durumda da ortak bencil çıkarların olması gerekir. Her bir bireyin kendi bencil çıkarları doğrultusunda bir sosyal uzlaşı istemesi demek sosyal anarşi olması demektir. Sosyobiyologlara göre, toplumda meydana gelen uzlaşı veya uyum bireyin istediği biçimde olacağı için onun veya akrabalarının korunması bu uyumun temel dayanağı olacaktır. İnsanın tabiatında bulunan bencillik gibi bir duygunun toplumda fayda sağlayan bir fonksiyonu olduğunu iddia etmek ahlâki açıdan telafisi zor problemlere kapı aralamak demektir. Bu görüş bize bugünün toplumlarındaki kargaşa ve sözde demokratik istekleri hatırlatmaktadır.

[530] Joyce, *The Evolution Of Morality*, s. 14.

Demokrasi adına isteklerde bulunanlar sadece kendi istekleri olduğu zaman gerçek demokrasinin hâkim olacağını düşünerek, toplumsal uyumu da yine kendi taleplerinin gerçekleşmesinde mümkün görmektedirler. Bunu Wilson, Milton Gordon'dan yaptığı şu alıntıyla anlatır: "İçinde bulunduğu etnik grubun kahramanlık ve mutluluğunu savunan kişi kendi kendini savunan kişidir."[531]

Buraya kadar ahlâkı ortaya çıkardığına inanılan evrim basamaklarından söz ettik. Her birinin ahlâki duygu ve davranışların gelişimini gösterdiği bu basamakların birincisini özgecilik oluşturmaktadır. Farklı kolları olan ve öncekinin sonrakini gerektirdiği bu davranışın ortaya çıkmasında temel duygunun bencillik olduğu ise farklı düşünürler tarafından ifade edilmiştir. Sosyobiyolojinin ahlâkın açıklanmasında başvurduğu gen ve kültür düalizminin bu konuda da devam ettiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim özgeci davranışların nasıl ortaya çıktığı ve bu davranışların kökeninde genlerin mi yoksa kültürün mü olduğu tartışma konularından biridir. Evrimsel süreçte hayatta kalma mücadelesi vererek rakiplerinin önüne geçmeye çalışan bireylerin, bu sürecin ardından kendi hakkından bile feragat ederek başkaları yararına davranabilecek ahlâki bilinç seviyesine nasıl yükseldiği gerçekten önemli bir problemdir.[532] Metafizik öğretiler, dinler bunu kutsal üst bir varlığa dayandırarak sağlayabiliyor iken tamamen naturalist olan düşüncelerin bunu başarmasının nasıl mümkün olacağı sorusu hem biyolojik hem de sosyobiyolojik açıdan evrimci ahlâkın en önemli problemi ve çıkmazıdır.

Bu problemi gören bazı bilimadamları, "İnsanın sosyal evrimi genetik olmaktan daha çok kültüreldir" diyerek özgeci davranışların büyük oranda kültür tarafından şekillendirildiğini düşünmüşlerdir.[533] Bununla birlikte özgeci davranışın ortaya çıkması hususunda bazı tereddütlerini de ifade etmekten kaçınmamışlardır. Örneğin "Kişisel uygunluğu azalttığı söylenirken özgeciliğin doğal seleksiyon tarafından yavaş yavaş geliştirilmesi nasıl mümkün olabilir?" sorusu özgeciliğin ortaya çıkışıyla ilgili zihinlerde var olan tereddüdün bir göstergesidir. Hâlbuki Darwin "Doğal

[531] Wilson, *On Human Nature*, s. 159.
[532] Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress*, Princeton University Press, New Jersey, 2011, s. 5.
[533] Wilson, *On Human Nature*, s. 154.

seleksiyon, bir varlıkta onun için zararlı olan hiçbir şeyi asla üretmeyecektir, zira doğal elenme her bireyin yalnızca iyiliği için ve iyiliği vasıta edinerek hareket eder." diyerek doğal seleksiyonun her zaman bireylerin yararına olacak şekilde hareket ettiğine inanmıştır. Yine Darwin, bir taraftan doğal seleksiyonun tamamen rastlantılara göre işlediğini diğer taraftan aynı seleksiyonun hep canlıların faydası doğrultusunda yani tek yönlü hareket ettiğini söyleyerek büyük bir çelişkiye düşmüştür. Günümüz düşünürleri ise evrime ve doğal seleksiyonun sosyal hayatta da etkili olduğuna inanmakla birlikte doğal seleksiyonun yarar doğrultusunda hareket ederken nasıl olup da özgeci tutumları ortaya çıkarabildiğini sorgulamaktadır ki gerçekte de özgeci davranışlar evrimin özüne ters görünmektedir.

Hem hayvanlar âleminden hem de insan hayatından verilen özgeci fiilleri ve sosyobiyolojik yaklaşımı eleştirenlerden biri olan Fransız hekim Moris Bucaille, sosyobiyolojinin insan davranışlarını hayvansal dürtülerle açıklamasının iki tür arasında bir bağ kurma yönündeki çabaların artmasına yol açtığını söylemiştir. Ona göre, sosyal hayvan gruplarındaki davranışlardan hareketle insan topluluklarını açıklama girişimleri sadece teorik düzeyde tartışıldığında çok önemli olmayabilir. Ancak, bu teoriler pratik bakımdan uygulamaya geçirildiğinde insanın konumunun algılanmasındaki menfi değişmeye bağlı olarak insandan beklentilerin de insanlık dışı olacağı ve insanın her türlü emri yerine getiren bir sinek düzeyine indirgeneceği vurgulanmıştır. Yine o pek çok teolog ve bilim adamının dikkat çektikleri teorinin yanlış kullanılmasına şu sözlerle destek vermiştir:

> "Wilson ve sosyobiyolojinin avukatları daha da ileri giderek, bilim adamının canı istediği zaman insanı genetik işlemlerle değiştirme hakkını kullanması gerektiğini ileri sürerler. Bu da insan toplumunu sözde bilimsel temellere uygun olarak değiştirecektir. Böylesi önerilerin bir zamanlar ırksal ilkeler üzerine kurulan sosyal bir ideal olmanın ötesinde ifade edeceği hiçbir şey yoktur."[534]

Etiğin biyolojik ve sosyobiyolojik açıdan ele alındığı bu bölümün sonunda denilebilir ki, evrimci etiğin temel davranışlarından olan özgeciliğe, yardımlaşmaya,

---

[534] Bucaille, *İnsanın Kökeni Nedir*, s.60, 61.

kahramanlığa bireyleri sevk eden sebep ödül beklentisi gibi maddi çıkarlardır. Bu da aslında evrimin temel ilkesine uygun bir sonuçtur. Darwinci evrim teorisinin güçlü olanın hayatta kalma ilkesi, ahlâkın da hayatta kalmaya göre şekillenmesine yol açmış ve ahlâki iyi, bireylerin yararına olan şeyler olarak tanımlanmıştır. Özgecilik bireyin hayatını başkası için feda etmesi veya başkasının faydasına olacak şekilde davranması anlamına gelirken bu feda etmenin özünde genlerin ve türün korunması olduğunu, yani bencil çıkarların olduğu söylenmiştir. Yine hiçbir karşılık beklemeksizin arkadaş için, vatan için canın feda edilmesi gibi kahramanca davranışların gerisinde kişisel gösteriş ve gururun olduğu ifade edilmiştir. Bu yaklaşımların klasik ahlâk tariflerine hiç uygun olmadığını, yukarıda söylenildiği gibi gururu okşamak için yapılan yardımların fazilet değil rezilet kabul edildiğini ve hatta doğal seleksiyonun öne çıktığı bir ahlâk anlayışının mümkün olmayacağını tezimizin üçüncü bölümünü oluşturan "Evrimci Ahlâk ve Dini Düşünce" başlığı altında ele alacağız.

D- DEĞERLENDİRME

Pozitif bilimlerde özellikle de biyoloji ve genetik bilimde meydana gelen gelişmelerin hızlanması 19. yy. ile 20. yy.'ı birbirinden ayıran en önemli farklardandır. Çünkü bu alanlardaki bilimsel gelişmelere bağlı olarak evrimci etik de gelişme dönemine girmiştir. Bu gelişme sonucunda, insan biyolojik varlığının dışında kültürel ve sosyal bir varlık olarak incelenmeye başlanmıştır. Ancak insanın bu yönleriyle ele alınmasında döneme hâkim olan genetik yaklaşımdan tamamen uzak kalınamamış, din, ahlâk, kültür vb. herşeyin oluşumunda genetik faktörlerin etkisinden söz edilmiştir. Dolayısıyla bu yüzyılın genlerin yüzyılı olduğu söylenebilir.

20. yy. aynı zamanda Julian Huxley'in başını çektiği sentezci görüşün ortaya çıkması bakımından da dikkati çekmektedir. Sentezci görüş, doğal seleksiyon ile genetik belirlenimi birlikte ele almış, böylece evrimin çok tartışılan ilkesi doğal seleksiyon yeniden merkezî bir yer edinmiştir. Huxley'in evrimin önemli bir savunucusu olduğunu söylemek yanlış olmaz, çünkü kendisi dinin ve ahlâkın dahi evrimin ürünü olduğunu iddia etmiştir. Dini psiko-sosyal bir organ olarak nitelendirerek

hem psikolojik hem de sosyolojik yönden ona duyulan ihtiyacı belirtmiştir. Dini inançların psiko-sosyal bir organ olması yönüyle ve böylece insanın önce iç dünyasını rahatlatıcı sonra da sosyal hayatı düzenleyici fonksiyonuyla bireylerin hayatta kalma mücadelesine destek oldukları inkâr edilemez. Dolayısıyla insanın evrim sürecinde hayatta kalabilmesi için hem iç hem dış dünyasının buna elverişli olması gerekmektedir. İşte dış dünyanın şartlarına, ortaya çıkan yeni durumlara uyum sağlamanın yolu, ilk olarak onların kabul edilmesi daha sonra uyum sağlamak için çözüm üretilmesidir. Her ikisini de mümkün kılan ise dini düşünce ve inançlardır. Dinlerin sabır, imtihan, ödül gibi vurguları problemlerin kabulünü ve onlarla mücadele etmeyi büyük oranda kolaylaştırmaktadır. Bunun da hayatta güçlü durmaya önemli ölçüde destek olduğu söylenebilir. Dolayısıyla dinin söz konusu faydasının farkında olan çoğu evrimci düşünür, inanç düzeyinde onu ve ahlâkı reddetse bile pratik yararı açısından ve sosyal bir olgu olarak dine ve ahlâka bir yer vermişlerdir.

Doğal seleksiyon ilkesi ile genetik bulguların sentezinin yapılmasının, evrim teorisinin devamlılığı ve etkisini artırarak sürdürmesi açısından önemli olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak da doğal seleksiyonun belirsizliğinin genlerin nüfuzu karşısında durabilmesi çok zor iken Huxley'in yaptığı bu sentezin evrim teorisine bir canlılık getirdiğinden söz edilebilir. Böylece doğal seleksiyonun başına buyruk davranan bir ilke olmaktan çıkıp bilimin belirlediği ve kontrol edilebilen bir unsur haline geldiği, bir manada rastlantı ile zorunluluğun iç içe geçtiğini söylemek yanlış olmaz.

Doğal seleksiyonun kontrol edilebilir bir nitelik kazanmasını Huxley'in değer anlayışında görmek mümkündür. Ona göre, biyolojik evrim iyi olan şeyleri var ederek zekânın değerleri üretme sürecinde ona destek olmuş bunu da insanın iyi olduğuna inandığı şeyleri ortaya çıkararak yapmıştır. Böyle bir düşünce evrimin insan tarafından kullanıldığı ve yönlendirildiği anlamına gelmektedir. Biyolojik evrimin iyi şeyleri oluşturarak değerlerin elde edilmesine katkı sağlaması aynı zamanda onun bir programa göre hareket ettiği düşüncesini doğurmaktadır. Fakat Huxley'in, evrimin yönünün otomatik olduğuna dair sözleri, değerlerin ortaya çıkması yönünde hareket eden bir evrim ile otomatik seyreden bir evrim sürecinin sentezinin yapılmasının önünde önemli bir sorundur. Buna, ilerlemeyi kabul etmekle birlikte onun bir tabiat kanunu olarak

kabul edilmesine yaptığı itiraz da dâhildir. Evrimsel ilerlemeye inanan bir kişi onun aynı zamanda tabiat kanunu olduğuna da inanıyor demektir. Çünkü evrimin kendisi bir tabiat kanunu olarak ortaya konulurken bir ilerlemeyi de ihtiva etmektedir. Bununla birlikte ilerlemenin dogma haline getirilerek ideolojik amaçlar için kullanılmasına yönelik eleştirisinde ise haklıdır.

Her ne kadar etik evrimin ürünü kabul edilse de insanın hayatında değer arayan yegâne ahlâk varlığı olduğu düşüncesi, yine insandan önce sadece biyolojik değerin fonksiyonel olabileceğinin söylenilmesi, ahlâki değerlerin insanın varlık sahnesindeki yerini almasıyla birlikte ortaya çıktığı yönünde bir fikir oluşturabilir. Bundan da hayvanlarda ahlâki davranışların mevcut olmadığı sonucu çıkarılabilir. Fakat Huxley'in etiğin evrim sürecinden çıktığına dair düşüncesini insanın yegâne ahlâk varlığı olduğuna dair sözleriyle birlikte değerlendirilince, biyolojik evrimin ahlâka yatkınlık meydana getirdiği şeklinde yorumlanabilir.

Bugün evrimci etiğin artık genlerin kontrolünde bir gelişim seyri izlemeye başladığı söylenmişti. Bu ise denetleyici, ahlâkı şekillendirici gücün genler olduğu anlamına gelmektedir. "Gen polisi etik kodlanmamızı denetliyor" isimli makalenin başlığında olduğu gibi artık insanoğlunu gözetleyen, kontrol eden, emirler veren gizil güç genler idi. Hatta Tanrı inancının bile bir genle ilişkisinin kurulmasından hareketle denilebilir ki 19. yy. evrim teorisinin ikinci plana ittiği kutsal anlayışı 20. yy.'da genler aracılığıyla biyolojik bir yaşam biçimi olmuştur. *The God Gene* şeklinde ifade edilen ve insandaki inanma ve ibadet etme eğiliminin kaynağı olarak gösterilen bu gen yaklaşımında kutsalın dışlanmasının ötesinde onun fiziki bir düzleme indirilmesi söz konusudur. Nitekim "metaetik seviyede evrim şüpheciliğe götürür" sözünün de ifade ettiği üzere evrimin sınırları olgular dünyası olarak çizilmiştir. Yine böyle bir düşünce, insanların aslında varolan bir Tanrı'ya değil, genlerinin onlara dayattığı mevcut olmayan kurgusal bir varlığa inandıkları anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımla da ilişkili olarak bazı evrimciler tarafından etik, zihnin ürettiği bir yanılgı şeklinde tanımlanmıştır. Bu, metafiziğin reddedilmesinin duygusal ve sosyal hayattaki pek çok şeyi de bir yanılgı gibi algılanmasına çarpıcı bir örnektir.

Tanrı geni veya inanç geni metafizik olan herşeyin insanla hem düşünsel hem de kalbî ilişkisinin kopması demektir. Tabii bu da ahlâkın tamamen biyolojik zeminde tartışılmasına yol açmaktadır. Bu görüşü kabul etmeyen daha objektif görüş sahipleri, özellikle tanrı inancının fiziksel özellikler gibi açıklanmasının mümkün olmadığını vurgulamışlar ve davranışların esas kontrol merciinin bireylerin kendi iç dünyası olduğuna dikkat çekmişlerdir. Nitekim vicdanın sesi olarak da adlandırılabilecek iç dünyanın ahlâk için önemli bir adalet terazisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Genlere yüklenen anlamların farklılaşması sonucunda onların insanın bir derece üstüne çıktığı görülebilmektedir. Genler yeni mekanik güç olarak sunulmakla adeta insanın biyopsişik bütün durumlarının dolayısıyla dünyada olup biten herşeyin üzerinde yegâne kudret sahibi olmuştur. Belki de evrimin hâlâ işlevini sürdürdüğü iddiasının bir sonucu olarak fonksiyonları sebebiyle genler insanın üstüne çıkarılmıştır. Hatta bu üstünlük o kadar büyütülmüştür ki genlerin kendi varlıklarını devam ettirebilmek için insanları kullandığı dahi iddia edilmiştir. Bu aynı zamanda genlerin bencil bir karakterde olduğunu göstermektedir. Böyle bir anlayış ile adeta "yeryüzündeki herşey insanın hizmetine verilmiştir" ilkesi "insan da dâhil herşey genlerin hizmetine sunulmuştur" şekline dönüşmüştür. Dolayısıyla yeryüzünde insanın verdiği yaşam mücadelesinin gerçekte genler tarafından verildiği ileri sürülmüştür.

Genlerin bu şekilde öne çıkarılmasının genetik determinizme yol açtığı rahatlıkla söylenebilir ki determinizm evrimci düşünürlerin büyük oranda karşı çıktığı bir düşüncedir. Ancak evrendeki düzen bir ölçüde determinist anlayışı zorunlu kıldığı için evrimci düşünürlerin de bu anlayıştan tamamen uzak kalamadıkları, ya burada olduğu gibi isim değişikliği yaparak ya da rastlantı ile zorunluluğu mezcetmeye çalışarak determinizmin yanında yer aldıkları ileri sürülebilir. Yine ahlâkı olgulardan hareketle açıklama girişiminin objektif ahlâk anlayışını, objektifliğin ise determinizmi gerektirmesi kaçınılmazdır. Genetik determinizm veya biyolojik belirlenim görüşünün sebep olacağı en önemli problemin bireysel sorumluluk ile özgürlük olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu problem, özgür irade olmaksızın bir genin buyruğu doğrultusunda hareket eden bireyin davranışlarının ahlâki durumunun nasıl belirleneceği sorusunu karşımıza çıkarmaktadır. Genlerin kendi gelecekleri için insanları kullandığı görüşünden hareketle buna cevap verilecek olursa, genlerin varlığını sürdürmesi ve

çoğalarak gelecek nesillere aktarılması yönünde davranan bireylerin davranışları ahlâki anlamda iyi olacaktır. Elbette böyle bir cevap hem akılları hem de vicdanları tatmin edici değildir.

Genler bugün üzerlerine büyük misyon yüklenen ve adeta görünmez dev muamelesi yapılan biyolojik yapılar haline gelmiştir. Bu yönleriyle onların insanların kaderlerini de belirleyen bir güç gibi değerlendirildiği ileri sürülebilir. Dolayısıyla bir önceki yüzyılda beynin gücüne yapılan vurgu şimdi genlere devredilmiş olmaktadır. Çünkü iyi olan şeyin neye göre belirleneceğinin ölçüsünü ilgili genler beyne iletmekte bir manada iyiyi genler belirlemiş olmaktadır. Bu şekilde genlerin olağanüstü fonksiyonların sahibi olarak sunulmasını çok masum sebeplerle açıklamak mümkün gözükmemektedir. Üstelik genler üzerinde yapılan oynamalar, yeni gen kombinasyonu denemelerinin artmış olması hangi masum gerekçelerle açıklanabilir? Daha sağlıklı bir yaşam, hastalıkların daha iyi tedavi edilmesi gibi zahiri açıklamaların gerisinde daha başka batınî sebeplerin olmadığını kimse garanti edemez. Yapılan çalışmaların kimlere ve nelere hizmet ettiği ilerleyen zamanlarda daha iyi anlaşılacaktır. Ancak bu araştırmaların yapıldığı ülkelere ve onların dünya üstündeki emellerine tarihsel bir bakış yapmak bazı tahminlerde bulunmayı kolaylaştırabilir. İleri sürülen varsayımlar tıpkı evrim teorisinin çıktığı dönemde onun çok farklı alanlarda kullanılmasına benzemektedir. Nitekim bugün genler üzerine çalışan bilim adamlarının bilinçli olarak bir ideolojiye hizmet ettiklerini söylemek komplo teorisi gibi gözükebilir, ama bu çalışmalara ekonomik kaynak sağlayanlar için aynı şeyin söylenmesi çok da mümkün değildir. Böyle olması ise çok şaşırtıcı bulunmamalıdır; çünkü herkes kendi ilgi alanını ve çabasını destekleyecek argümanlar arar ve onları sonuna kadar kullanır. Bilim adamı bilimsel buluşlar peşinde koşarken politikacılar iktidarlarının alanını ve kuvvetini güçlendirmek isterler, ekonomi çevreleri de daha fazla kâr elde etmeyi arzu ederler. Modern dönemde artmış olan bu hırsları dengede tutarak başkalarının sömürülmesini önlemenin yolu ise tutarlı, adaletli ve vicdanı uyaran ahlâk ilkeleri ile olacaktır.

Dolayısıyla ahlâki duygu ve davranışların belirleyicisi ve yöneticisi olarak genlerin kabul edildiği bir düşünce en az rastlantıların belirsizliği kadar menfi neticeler ortaya çıkarır. İradenin olmadığı ve doğal seleksiyonun sürüklediği yöne doğru akan bir hayatın ortaya çıkaracağı ahlâki problemlerin büyüklüğü ile tamamen genlerin

belirlediği bir hayatın yaşanmasından doğacak ahlâki problemlerin büyüklüğü arasında çok büyük farkların olmayacağı aşikârdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, İnsan Genomu Projesi adıyla yürütülen ve insanın genetik haritasını çözmeyi amaçlayan, büyük bir bütçeyle desteklenen araştırma sonucunda elde edilen bulgular "Tanrı'nın yaratıcı dili çözüldü" denilerek duyurulmuştur. İnsanın genetik yapısının çözülmesi ile kanser, alzheimer, bunama, depresyon vs. bugün insanlığı muzdarip bırakan pek çok hastalığın tedavi edilebileceğine inanılmıştır. Bu hastalıkların tedavi edilmesinin mümkün olmasıyla birlikte kader kavramının da yeni boyutlar kazanacağı ileri sürülebilir, nitekim sürülmüştür de. Aslında üstesinden gelinemeyen pek çok hastalığın tedavi edilir olması kadere hâkim olunabileceği, Tanrı'nın yaratmadaki dilinin öğrenilmesi ile bir mana da Tanrı'nın bilinebileceği iddia edilmekte, bu ise onun yaptığı herşeyin bilinir ve değiştirilebilir olduğu anlamına gelmektedir. Genlerin araştırıldığı ve merkeze alındığı bu tür projelerin bir başka olumsuz etkisi de, 19. yy.'da hayvan çiftliklerinde uygulanan suni seleksiyonun bugün laboratuarlarda insanlar üzerinde uygulanmaya çalışılmasıdır.

Yine istenmeyen genlerin elenmesinin başka kusurların ortaya çıkmasına, başka hastalıkların nüksetmesine sebep olmayacağını kim garanti edebilir? Bunun olması halinde onlarla mücadele etmek için geriye hangi biyolojik parçamız kalacaktır? Belki de daha büyük sorun istenilen genlere sahip olmayan kişilerin kendileri hakkındaki düşünceleri sonucunda ortaya çıkacaktır. Şimdi bazı fiziksel engelleri olanlar inanç vasıtasıyla hayatlarını devam ettirirken, bazı genetik kusurları olanlar kader inancının da sarsılmasıyla yaşamlarını nasıl mutlu hale getirecekler? Ayrıca sipariş üzere elde edilen bebeklerin fiziksel özelliklerini belirleyen genler, insanların ilgilerinin, zevklerinin değişmesine göre sürekli üzerinde oynanan birer oyuncak haline mi gelecek? Daha öncede ifade edildiği gibi, konunun bazı uzmanları genetik gelişmelerin sağlık dışında başka amaçlar için kullanılabileceği tehlikesine dikkat çekmişlerdir. Yine evrimci bir etiğin imkânı açısından genetik determinizme karşı çıkan, bunun özgürlüğü ortadan kaldırdığı dolayısıyla ahlâkı imkânsız kıldığını söyleyen evrimci biyologlar da olmuştur.

Ahlâkın genetik kökeni hakkında yapılan tartışmalar daha çok bencil-özgeci davranışlardan hareketle ele alınmıştır. Bunun en önemli sebebi de sosyal hayvanlarda

görülen bu tür davranışlar nedeniyle evrimci etiğin temellendirilmesinin bencillik-özgecilik üzerinden yapılmış olmasıdır. Özgeci davranışların gerisinde ise bencil duyguların bulunduğunun genel kabuller arasında olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bireylerin başkalarına yardım etme, onları kendine tercih etme davranışı aslında o bireyin faydasına olmaktadır. İnsandaki temel duygunun bencillik olduğuna işaret eden bu düşüncenin bir yönüyle gerçeğe işaret ettiği ileri sürülebilir. Buna göre, yüce amaçlara yöneltilmiş ahlâki duygular olmadığı takdirde insanoğlu tamamen bencil bir hayat sürme potansiyeline sahiptir. Onu bu bencilliğinin esaretinden bir parça kurtaran ise dinlerin buyrukları ile ahlâki ilkelerdir. İlgili yerde de ifade edildiği gibi bu buyrukların yerine getirilmesi sonucunda dinlerin verdiği vaatler de aslında insanın bencilliğine dikkat çeken bir özelliğe sahiptir. Bu dünyada özgeci davranan kimselere ahirette sonsuz nimetlerin ödül olarak sunulacak olmasının anlamı, ahirette daha iyi bir durumda olmak için bu dünyada işbirlikçi, yardımsever, iyi olmak gerekmektedir. Bu sonuç, bir hayvanın, türünün çoğalması amacıyla grubunun diğer üyeleri lehine kendi canını feda etmesi veya onlara yardım etmesi sonucu ile aynıdır. Tek fark, cennet ümidiyle yapılan iyiliklerin uzun vadeli, daha tutarlı ve adaletli olmasıdır. Teolojik öğütlerde, bireyin kendini ve imkânlarını tamamen feda etmesi istenilmeyip yardım etme ile kendini düşünme arasında daha dengeli bir davranışa yönlerdirme söz konusudur. En önemlisi de teolojik ahlâkın temelinde bencil bir duyguya seslenme olsa bile özgeci duygu ve davranışlar çok daha yüce bir gaye ile -Allah rızası gayesi ile- örülmüş olmakla evrimin bencillik anlayışından farklılaşmaktadır.

Özgeci davranışların gerisinde bencil duyguların olduğu yönündeki açıklamalar, bu davranışların samimiyetinin sorgulanmasına sebep olmuştur. Bu da sosyobiyologları özgeci davranışların farklı biçimleri üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Bunlardan biri karşılıklı özgeciliktir. Karşılıklı özgeciliği en iyi anlatan ifade "ben senin sırtını kaşıyayım ki sen de benim sırtımı kaşı"dır. Daha çok akraba dışındaki bireylere yapılan yardımların, fedakârlıkların açıklanmasında kullanılan bu özgecilik türü de evrimin temel ilkesinin gölgesinden kurtulamamış; biyolojik evrimdeki hayatta kalma mücadelesinin insan tabiatına yerleştirdiği bencillik duygusu evrimci etiğin bu pratiğinde de kendisini göstermiştir. Karşılıklı özgeciliği yansıtan ifadeden de rahatlıkla anlaşılabileceği gibi bireyin başkalarına yardım etmesinin koşulu onun da karşılığında

aynı yardımı yapması yani yardımının geri döneceği beklentisidir. Dolayısıyla bencil duyguların baskınlığını, söz konusu davranışta da devam ettirmiştir. Hatta buradaki bencillik vurgusunun diğer özgeci davranışlardan daha fazla olduğu söylenebilir.

Ahlâk duygu ve davranışının genlere bağlı olarak açıklanması ve herşeyin gerisinde genlerin bulunduğunun söylenilmesi sonucu içine düşülen genetik determinizmin yol açtığı ahlâki sorunlardan bir çıkış olarak sosyobiyolojik yaklaşım gündeme gelmiştir. Büyük umutlar bağlanan bu yaklaşımın merkezinde de aslında biyoloji vardır. Burada biyoloji ve genlerin etkisine olan inanç sürdürülmekle birlikte insanın sosyal ve kültürel bir varlık olması sebebiyle davranışların belirleyicisi olarak kültüre de yer verilmiştir. Ancak söz konusu bakış açısında kültür, biyolojik evrimin bir ürünü kabul edilmiştir. Bu bakışta insanın sosyo-kültürel yönüne bağlı olarak onun davranışlarının biçim kazanmasında her ne kadar kültüre yer verilmişse de kültürün biyolojik evrimin ürünü olduğunun iddia edilmesi ile aslında davranışların tek kaynağının evrim olduğu ileri sürülmüş olmaktadır. Bu tartışma özgeci davranışların gerisinde gerçekte bencilliğin olduğu düşüncesiyle aynıdır. Tıpkı özgeci görünen davranışın bencil bir duyguyla yapılmasında olduğu gibi görünüşte kültürün belirlediği veya ortaya çıkardığı zannedilen davranışlar esas itibariyle biyolojinin ürünü olmaktadır ki sosyobiyoloji ismi de bunu ifade etmektedir.

Buna rağmen sosyobiyoloji davranışların açıklanmasında çevresel faktörlere dolayısıyla kültürel unsurlara yer vermesi yönüyle önemli bir yaklaşımdır. Tamamen genlerin kontrolüne verilen ve onlara bağlı hale getirilen davranışların bu esaretten kurtarılabilmesi bir ölçüde sosyobiyoloji ile mümkün olmuştur denilebilir. Her ne kadar sosyobiyolojik yaklaşımın öncüsü olan Wilson "Kültürün yularını genler tutar" demiş olsa da özgeci türden davranışların henüz tanımlanmamış genlerden ortaya çıktığını söyleyerek genetik yaklaşımdan kurtulamasa bile genlerin bir başka özelliğine dikkat çekmiştir. Ayrıca genlerin çoğalmaları ve varlıklarını sürdürmeleri de bir kültür çevresinde meydana gelmektedir. Nitekim çeşitlenmeyi ve böylece farklılaşmayı sağlayan fiziki ve kültürel coğrafya olduğu için genlerin kültürel kodlara sahip olmasına yol açan etken dış çevredir. Çünkü değişen fiziki şartlar içinde hayatını devam ettirmek isteyen bireylerin sosyal grup oluşturmaları zorunluluk haline gelince genlerin de bu sosyal şartlara uyarlanmaları ve çeşitlenmeleri gerekecektir. Dolayısıyla kültürün ve

genlerin karşılıklı etkileşim içinde olduklarını ve birbirlerini değiştirdiklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Hatta oyunu kültürden yana kullananlar, kültürün biyolojik eğilimleri kontrol ettiğini söylemişlerdir. Bundan dolayı insanın genetik kodlarında bazı davranış ve yaşantılara bir eğilim olsa bile bunların davranışa dönüşmesi, bu davranışların biçim kazanması ve çeşitlenmesi kültürel ortam içinde mümkün olacağı için kültürün içgüdüsel temayülleri kontrol ettiği doğru olabilir. Bu eğilimlerin bir ahlâk oluşturabilmesi ise sürekli olmalarına bağlıdır. Çünkü geçici olan ve birden ortaya çıkan davranışların iyi veya kötü gibi ahlâki niteliğinden ziyade kişinin tabiatındaki baskın olan eğilime işaret ettiğinden söz edilebilir. Dolayısıyla ahlâkın kazanılmasında bir yönüyle alışkanlıkların önemli bir yeri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim sosyobiyolojik yaklaşım da buna dikkat çekmiştir. Bencilliğin hâkim olduğu biyolojik evrimden özgeci davranışların nasıl çıktığı sorusuna sosyobiyolojinin cevabı, nesilden nesile aktarılan özgeci genlerin birkaç nesilden sonra davranış ve köklü bir duygu haline geldiği yönünde olmuştur. Bu da o davranışın alışkanlık haline gelmesi anlamına gelmektedir.

Biyoloji ile kültür arasında kurulan bu ilişkiyi kabul etmeyen ve ikisinin birbirinden ayrı olduğunu düşünenler de olmuştur. Bu şekilde biyolojik evrimin esaslarının kültürün açıklanması için bir dayanak olamayacağı yönündeki kabulün, meselenin daha tutarlı ve sağlam zeminde ele alınmasına imkân tanıdığı ileri sürülebilir. Çünkü biyolojik evrim insanın da dâhil olduğu canlılığın oluşum tarihidir ve bilinçli eylemlerin henüz başlamadığı bir dönemi içine alır. Kültürel evrim ise insanın varlık bulup bilinç kazanmasından sonra başlayan bir süreçtir. Bu yönüyle sevapların ve günahların başladığı, yapılan herşeyin hesabının verileceği bir yaşamın başlamasını ifade etmektedir. Bilinçli yaşamda ise rastlantıların değil düşünce ve inançların belirliliği ile tabiatın esaretinden kurtulma çabası vardır.

Bununla birlikte her iki bakış açısı arasındaki gen ortaklığı, evrimci etiğin kaynağını göstermesi açısından da önemlidir. Evrim teorisinin dillendirilmeye başlandığı dönemden bu yana bilimsel gelişmelerin ve insanı tanımayı sağlayan verilerin artmasına rağmen biyolojik tabiatın hâlâ ahlâk için bir kaynak kabul edilmesi iki şeye delalet eder. Birincisi, bilim ne kadar ilerlerse ilerlesin teoriye bağlılığın sürdürülebilmesi için bilimsel verilerin delaletinin evrimden yana yorumlanmasıdır.

İkincisi ise evrim teorisinin insanla ilgili bir hakikate işaret ettiği ve evrimci ahlâkın da bu hakikat üzerinde geliştiğidir. İşaret ettiği şey ise insanın hem biyolojik hem de ahlâki yönden genlerine hapsolmuş bencil bir varlık olduğudur. Birincisi çok fazla paranoyak bir düşünce gibi gözükmektedir. Çünkü herşeyin evrimci etiği beslemek ve desteklemek için kullanıldığı kabul edilecek olursa bütün bilimsel gelişme ve verilere objektif yaklaşım ortadan kalkacak, veriler üzerinde değil de hangi ideolojilere hizmet için ortaya konuldukları üzerinde düşünülecektir. Bütün bunlardan dolayı sosyobiyolojinin kültüre yer verirken onun potansiyelini biyolojik tabiatla sınırlandırmayacak bir açıklama getirmesinin genelde etik özelde evrimci etik için daha gerçekçi ve kabul edilebilir olacağı söylenmelidir.

III. BÖLÜM

EVRİMCİ ETİK VE TEOLOJİK DÜŞÜNCE

Bu bölüme kadar evrimci etiğin kavramsal ve problematik gelişim süreci ortaya konulmaya çalışılarak sürecin anlaşılmasına ve evrimci etiğin teolojik düşünceyle hangi noktalarda uzlaşıp hangi noktalarda ayrıldığının kavranılmasına bir zemin oluşturulmuştur. Buradan hareketle de tezin bu son bölümünde evrimci etikle teolojik düşüncenin uzlaşma imkânı ve bu uzlaşma zemininde ortaya çıkan temel problemler konu edinilecektir. Söz konusu problemler ise Hıristiyan teolojisi merkezinde ele alınmıştır. Bunun sebebi evrim teorisine yönelik itirazların, eleştirilerin ve uzlaşma arayışlarının ilk önce Hıristiyan dünyasında ortaya çıkması ve burada meselenin daha yoğun olarak tartışılmasıdır. İlk karşı çıkışlar orada olduğu gibi ilk uzlaşma zemininin kurulması da yine Hıristiyan teologlar eliyle mümkün olmuştur. Bununla birlikte İslam teologlarının yaklaşımına da daha çok dipnotlarda yer verilerek iki din grubu arasındaki fikri farklılıklara dikkat çekilmiştir.

Özellikle 20. yy.'da genlerin bilhassa da bencil genlerin kontrolüne terk edilen insanoğlu aslında yaşam mücadelesinin egoist dünyasına terk edilmiştir denilebilir. Bunun ise teist inançlardaki varlık ve ahlâk düşüncesine taban tabana zıt olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Çünkü böyle bir paradigma içinde bütün yaratılmışların tek sahibi olan Tanrı kötü niyetli, kötülüğün kaynağı, ahlâktan ve tüm iyi olan şeylerden yoksun bir varlık hüviyeti kazanmış olmaktadır. Bundan dolayı da özünde "Tanrı sevgidir" anlayışının hâkim olduğu Hıristiyan teolojisinin başlangıçta evrim teorisine yer veremeyeceği düşünülmüştür.[535]

---

[535] Sydow, *From Darwinian Metaphysics,* s. 20. Hıristiyan dünyasında olduğu gibi ortaçağlardan beri canlıların bir evrim geçirmiş olduğunu söyleyen pek çok İslam düşünürü olmuştur. Ancak, Seyyid Hüseyin Nasr'a göre, yaratılışla ilgili ayetlerin Kur'ân ve İncil'de farklı olması sebebiyle Hıristiyan dünyası ile İslam dünyasının evrim teorisine yaklaşımı arasında farklar vardır ve İslam dünyasında evrim fikrrine çok sert itirazlar olmamıştır. Bu fikrin benzerini Maurice Bucaille'de de bulmaktayız. Nitekim ona göre de İslam düşünürlerinin evrim fikrine karşı çok şiddetli itirazlarının olmamasının sebebi Kur'ân'daki varlığın aşamalı olarak yaratıldığıyla ilgili ayetlerdir. Bucaille, Kur'ân ayetlerinden hareketle evrim fikrinin Kur'ân'a aykırı olmadığını söylemekle birlikte o evrim kavramına Darwin'in kullandığından daha farklı bir anlam yüklemiştir. Düşünüre göre, evrim aşamalı oluşu ifade eden bir kavramdır. İnsan maymunun evriminin bir üst basamağında ortaya çıkmamıştır ve dolayısıyla evrimsel oluş sırasında türler arasında da herhangi bir sıçrama gerçekleşmemiştir. Bucaille Kur'ân'dan pek çok

ayeti delil göstererek evrimsel yani aşamalı oluşu savunmuştur. Bu delillerinden birisi Nuh suresi 71/14'teki "sizi aşama aşama biçimlendirdi" ayetidir. Bu ayette geçen "etvar" kelimesi aşama aşama oluşu ifade etmesinden dolayı evrim yoluyla varlığa gelişe bir işaret kabul edilmiştir. Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Maurice Bukaille, *İnsanın Kökeni Nedir,* çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1984, s. 175-257. Antropolog Scott'a göre, günümüzde de Hıristiyanlardan evrime karşı çıkanların sayısı Müslümanların sayısından daha fazladır. Hıristiyan ile İslam dünyasının evrime yaklaşımı hakkında karşılaştırmalı bilgi için bkz. Eugenie C. Scott, "Antievolution And Creationism In The United State", *Annual Review of Anthropology,* c. 26 (1997), s. 264.

İslam dünyasındaki evrim fikrini benimseyen düşünürler arasında el-Cahız (ö.869), İbn Miskeveyh (ö. 1030), Mevlana (ö.1273), Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1780), günümüzde ise Süleyman Ateş ve Mehmet Bayrakdar sayılabilir. Fakat bu isimlerin evrim anlayışı ile Darwin'in teorisi arasında mahiyet farkı vardır. Şöyle ki, İslam düşünürleri Kur'ân'a dayanarak Tanrı merkezli, rastlantıların ve türler arası sıçramaların olmadığı bir evrim fikrini benimsemişlerdir. Yine onların nazarında, bir gayeye yönelik devam eden tekâmül sürecinin sonunda insan ortaya çıkmıştır. Ancak İslam düşünürleri ile modern manada evrim teorisi arasında farklar olduğu düşüncesine Mehmet Bayrakdar katılmaz. Ona göre, modern anlamda bir evrim fikrini ilk kez ortaya koyan Nazzam'dır. Nazzam (ö. 845), daha çok kozmolojik bir evrim anlayışından yana olmuştur. Düşünüre göre, Allah ilk olarak canlı bir öz yaratmış ve bu canlı öz potansiyel olarak bütün canlı türlerini içinde barındırmıştır. Bu ilk canlıda gizlenmiş olan ana türler evrim yoluyla ondan çıkmışlar; ana türlerden de yan ve alt türler ortaya çıkmıştır. Bu evrimin en önemli ayırıcı vasfı, evrimin Tanrı'nın gözetiminde olması ve türler arasında bir geçişliliğin olmamasıdır. Allah'ın ilk canlılığı yaratmasıyla başlayan ve Onun gözetiminde devam eden evrimde türlerin değişkenliği değil sabitliği esastır. Türlerin sabitliğine olan inanç ise, ahlâkın evrim içinde açıklanmasını kolaylaştıracaktır. Çünkü insan, bugünkü akli, ruhi, fiziki özelliklere sahip olarak varlık bulmuştur. Bizim kanaatimize göre ise Bayraktadar'ın tersine modern anlamdaki evrim fikrine en yakın olan Nazzam'ın öğrencisi Cahız'dır. Bizi bu fikre götüren Cahız'ın türlerin birbirinden dönüştüğünü ileri süren görüşüdür. Bildiğimiz gibi Darwinci evrim teorisi de türlerin birbirinden türemiş olduklarını iddia etmekteydi. Cahız, evrim düşüncesini hayvanlar âleminden hareketle oluşturmuştur. O, bir türden diğerine geçişin nasıl olduğunu açıklamasa da ayetlerden verdiği örnekler bunu Tanrı'nın iradesinin bir sonucu olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ona göre, türlerin evriminin temel sebebi Allah'ın onlara değişim ve dönüşüm kabiliyetini ilk baştan vermiş olmasıdır. Bu metafizik sebebin yanında çevre ve iklim şartları, hayat kavgası ve doğal seçilim gibi fiziki faktörler de değişim ve dönüşümde etkili olmuştur. Hayat kavgası ve doğal seçilim Allah'ın koyduğu bir kuraldır ve aksi mümkün değildir. Cahız'ın hayatta güçlü olanın kazandığı ve yaşamını sürdürdüğü zayıf olanların ise kendiliğinden yok olup gittiği düşüncesini Allah'ın koyduğu bir kanun olarak görmesi, İslam teoloji ve ahlâkının epey uzağındadır. Ayrıca insanın bu kavga ve elenmenin içine dâhil edilmesi irade ve sorumluluğu bir kenara itmektedir. Allah, tabiata her zaman güçlü olanın kazanacağı bir kural koymuşsa maddi-manevi bakımdan zayıf insanların yaratılması bir zulüm ve adaletsizlik olmayacak mıdır? Buna bağlı oluşacak ahlâk da bencil bir amaç kazanacaktır. Bunun ise modern manada evrimci ahlâkın ilkelerinden bir farkı yoktur. Hayat mücadelesini kabul etmek bir yana, bunun Allah'ın bir kanunu olduğunun söylenilmesi daha büyük bir itikadi ve ahlâkî probleme yol açacaktır. İslam düşünürlerine isnad edilen evrim anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi,* İnsan Yayınları; İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma,* çev. A. Şener ve diğerleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi ve Kaynakları,* Türkiye İş Bankası Yayınları, 1967; Veysel Güllüce, "Mevlana'ya İsnat Edilen Reenkarnasyon ve Evrim Görüşleri", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslar arası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu, Bildiriler II, Şanlıurfa 26-28 Ekim 2007.

Teolojik açıdan evrimi kabul etmedeki en önemli güçlüklerden biri, evrim teorisinin kutsal dinler için büyük bir tehdit olarak algılanması[536] diğeri ise ahlâkın kaynağı sorunudur. Biyolojik evrim devam ederken ahlâkın ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı, ahlâkî değerlere ait kavramların bilinç düzeyinde idrak edilmesinin nasıl ve ne şekilde olduğu, varlığı devam ettirebilme mücadelesi verilirken iyilik, yardımlaşma gibi duygu ve davranışların oluşmasını mümkün kılanın ne olduğu gibi sorular bu alanda ilk akla gelen önemli sorulardandır.

Teologlar cephesinde biyolojik evrime karşı temelde iki görüşün ortaya çıktığı söylenebilir. Bir grup, evrim fikriyle Tanrı inancının asla bir araya gelemeyeceğini ve dolayısıyla evrim teorisinin temel mekanizmasının Tanrı inancı ve yaratılışla uzlaşmasının mümkün olmadığını iddia etmiştir.[537] Hatta evrimin, insanı kutsal kavramının çok anlamsız olduğunu kabul etmeye ve dolayısıyla Tanrı inancını terk etmeye sürüklediği söylenmiştir.[538] Buna mukabil Tanrı inancı ve yaratılış ile evrim fikrinin birbiriyle çelişmediğini, Tanrı'ya inanırken aynı zamanda biyolojik evrimin kabul edilebileceğini çünkü evrimin Tanrı'nın bir yaratma biçimi olduğunu ileri sürenler de olmuştur.[539] Uzlaşmaya karşı çıkanlara göre, Tanrı tarafından yaratılan bir evrende rastlantısallığa ve amaçsız bir varoluşa yer yoktur.[540] Çünkü mutlak özgürlüğe sahip olmasına rağmen Tanrı asla rastgele bir davranışta bulunmaz. Bunun bir sonucu olarak bazı kilise mensupları ile din ve bilim adamları, evrimin karşısında yer almışlar, bazıları ise belli şartlarla evrimi kabul etmişlerdir. Uzlaşmacı bir tavır benimseyenler ise, evrimi kabul ederek onun temel argümanları ile dinin görüşlerini beraber

---

[536] Monroe W. Strickberger, "Evolution And Religion", *Bioscience*, c. 23, no. 7 (July 1973), s. 418; Steve Stewart Williams, *Darwin, God And The Meaning Of Life: How Evolutionary Theory Undermines Everything You Thought You Knew*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 2.
[537] Henry Madison Morris, *Yaratılış Modeli,* çev. Adem Tatlı ve diğerleri, MEB. Yayınları, Ankara 1985, s. 27.
[538] Willams, *Darwin, God And The Meaning Of Life,* s. 133.
[539] Pope, *Human Evolution and Christian Ethics,* s. 10; Willams, *Darwin, God And The Meaning Of Life,* s. 59.
[540] Joseph LeConte, *Evolution: Its Nature, Its Evidences and Its Relation to Religious Thought,* D. Appleton And Company, Berkeley 1891, s. 354; Martinez, "İntelligent Design, Theistic Evolution", *Encylopedia of Religion*, c. 5, s. 2912.

yorumlama yoluna gitmişler[541] ve bir kişinin hem kiliseye sadık kalıp hem de teolojik düşüncesi içinde evrimsel oluşa imkân tanıyabileceğini söylemişlerdir.[542]

Uzlaşmanın karşısında olan 19. yy.'ın ilk yıllarındaki bu teologlar, bilim-din işbirliğine imkân vermediklerinden ve tabiatın karmaşık ve sistematik işleyişini Tanrı'nın bir eseri kabul ettiklerinden dolayı evrim ile teolojiyi de bir arada düşünmemişlerdir. Her ne kadar bu yüzyılda teologların ve kilise adamlarının bilim-din ilişkisine sıcak bakmadıkları söylenmiş olsa da akıl ile imanın birbiriyle çelişmediği ve her ikisinin de doğru bilgiye ulaşmanın vasıtaları olduğu ortaçağlardan beri dile getirilmiştir.[543] Ancak bu dönemde bilimin kendisinden ziyade daha çok materyalizm, evrim gibi doktrinlere karşı çıkılmıştır.[544] Bu da bir yönüyle bilim-din ilişkisini olumsuz yönde etkilemiştir.

Bu yüzyılda İngiliz Anglikan kilisesine bağlı bir Papaz olan Samuel Wilberforce (ö. 1873) Darwin'e ve onun teorisine karşı çıkan en önemli isimlerden biridir. Wilberforce ve benzeri görüşteki din adamlarının yaklaşımı, aynı zamanda dönemlerinin dini otoritesi olan Vatikan'ın düşüncesini de yansıtır niteliktedir. Ancak bu dönemde Wilberforce gibi teoriye karşı çıkanlar yanında Powell, Williams, Wilson gibi teoriye destek veren teologlara da rastlanmaktadır[545] Bu isimlerden bir kuşak sonra gelen teologlar ise Tanrı'nın varlığının kanıtlarını tabiattaki varolanlar yoluyla görmeye başlayarak teoloji ile evrim arasındaki perdeyi yavaş yavaş kaldırmışlardır. Örneğin bir gözün, bir elin, bir kalbin vs. yapısı ve onların kendi fonksiyonlarını icra edecek biçimde uyarlanmış olmaları Tanrı'nın varlığının kanıtlarıydı. Bu şekilde biyolojik

---

[541] Mariano Artigas, Thomas F. Glick, Rafael A. Martinez, *Negotiating Darwin: The Vatican Confronts Evolution, 1877-1902,* The Johns Hopkins University Press, Maryland 2006, s. 14-18.

[542] Peter M. J. Hess, Paul L. Allen, *Catholicism And Science*, Greenwood Press, USA 2008, s. 79.

[543] Martin C. Albl, *Reason, Faith, and Tradition: Explorations in Catholic Theology,* Saint Mary's Press, Winona 2009, s. 40-41. Ortaçağın en önemli isimlerinden St. Thomas Aquinas (ö. 1274) akıl ile imanın çelişmediğini ve evrendeki düzenin temelinde kutsal aklın veya Tanrı'nın kanunu olduğunu söylemiştir. Aquinas'da ahlâkî değere karşı olan bir şey aynı zamanda akla da karşıdır. Çünkü onda değer, akla göre davranma alışkanlığıdır ki bu akıl, Tanrı'nın aklıdır. Tanrı'nın aklı ise tabiata ve içindeki şeylere bir düzen vermiştir. Akıl-iman ilişkisi hakkında bkz. Saint Thomas Aquinas, *On Faith And Reason,* Hackett Publishing Company, Indiana 1999; Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta iman, teoloji ve akıl ilişkisi", *Divan,* sy. 16 (2004/1), s. 209-226; Martin C. Albl, *Reason, Faith, and Tradition: Explorations in Catholic Theology,* s. 45-53.

[544] Artigas, Glick ve Martinez, *Negotiating Darwin,* s. 18.

[545] Victor Shea ve William Whitla (ed.), *Essays and Reviews. The 1860 Text and Its Reading,* The University Press of Virginia, USA 2000, s. 8. 1860 yılında yedi Anglikan teolog tarafından yayımlanan eser evrim teorisine destek verdiği için kilise tarafından dışlanmıştır. Eserde Victoria dönemi teolojik yaklaşımları ile kilisenin tutumu konu edinilmiştir.

uyumdan hareketle verilen örnekler, Darwin'in organik uyum görüşünün kabulüne doğru giden bir süreç olmuştur.[546]

20. yy.'a gelindiğinde kilise bir önceki yüzyıla göre daha ihtiyatlı bir tavır takınmış[547] olsa da yüzyılın başlarında kilisenin evrim fikrine yaklaşımı genel itibariyle değişmemiştir. Örneğin, kilise tarihinde en devrimci kararların alındığı bir dönem olarak nitelendirilen II. Vatikan Konsilin'de[548] her ne kadar din-bilim, iman-akıl ilişkisi konusunda daha ılımlı ve pozitif görüşler ortaya konulmuş olsa da gerçek bir ahlâkın değerinin ne olduğu hakkındaki Kilise'nin genel tavrı devam ettirilmiş, insanlardaki ahlâkî değerlerin Tanrı tarafından verildiği yinelenmiş,[549] evrim düşüncesi çevreye kötü ve zararlı kokular yayan bir fikirle eşdeğer kabul edilmiştir.[550] Bundan dolayı Vatikan, modern dünya görüşüyle inançları arasında benzerlikler kuran kişiler üzerinde baskılar yapmaya devam etmiştir. Örneğin Pierre Teilhard de Chardin evrim (ö. 1955) ile Hıristiyanlık arasında sentez kurmaya çalışmış,[551] fakat evrimi kabul eden görüşlerinden

---

[546] Morton O. Beckner, "Darwinism: Theology", *Encyclopedia of Philosophy,* c. 1-2, s. 304. Genelde bilime özelde ise evrim teorisine bilim adamları ile Katolik, Protestan ve Anglikan kiliselerinin tutumu, onu nasıl ve ne derece kabul ettikleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz: Peter Bowler, *Reconciling Science and Religion.*

[547] Peacocke, *The Disguised Friend of Faith*, s. 27.

[548] David R. Maines, Michael J. McCallion, *Transforming Catholicism: Liturgical Change in the Vatican II Church,* Lexington Books, 2007, s. 2, 9. Eserde evrim teorisini kabul etmesinden de anlaşıldığı üzere II. Vatikan Konsili'nin modernist bir söyleme sahip olduğu düşünülmüş, bu Konsil'in görüşleri ışığında modernist Katoliklerin kiliseye ve İncil metinlerine yeni yorumlar getirdiği ileri sürülmüştür. II. Konsil'in bu modernist yönüne rağmen bugünkü Katolik düşüncenin ise daha çok I. Vatikan Konsili'nin kararları doğrultusunda şekillendiği ifade edilmiştir.

[549] Pope Paul VI, "Pastoral Constitution On The Church In The Modern World", 7 Aralık 1965. http://www.cin.org/v2modwor.html (14.07. 2012 saat 12.21); "Dogmatic Constitution On The Church: On The People Of God (Chapter II)", 21 Kasım 1964.http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm (05.09.2012 saat 13.05).

[550] Ruse, "Evolutionary Ethics Past and Present", *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological&Religious Perspective, e*d. Philip Clayton, Jeffrey Schloss, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Cambridge 2004, s. 27.

[551] Louis M. Savary, *Teilhard De Chardin, The Divine Millieu Explained: A Spirituality for the 21st Century,* Paulist Press, New Jersey 2007, s. 195. Kilise adamlarının evrim teorisine şiddetle karşı çıkmalarının geri planında, teolojik kaygılarla birlikte otoritelerini ve mevkilerini kaybetme endişesinin olduğu da bir gerçektir. Teolojik kaygının temelinde yaratılışla ilgili ayetler vardır. İncil'de, insanın Tanrı suretinde yaratıldığı, özellikle İsa'nın Tanrı'nın vücud bulmuş hali olduğu yazıldığından dolayı hayvandan gelen insan anlayışı, onların insan telakkisine büyük zarar vermiştir. "Ahsen-i takvim" üzere yaratılan bir insan yerine kökeni hayvana dayanan bir insan fikri, gerçekte Tanrı'ya yapılan bir saygısızlıktı ve İsa bir Tanrı olarak bunun içinde asla yer alamazdı. Yine Tanrı'yı temsil eden kurum olarak Kilisenin ve din adamlarının da bu teoriyle birlikte önemli bir mevki kaybına uğradığı söylenebilir. Tanrı adına adalet dağıtan, onun adına hataları bağışlayan ve siyasi, ekonomik, sosyal pek çok durumda önemli karar merkezi olan din adamlarının tüm insanlarla birlikte hayvandan geliyor olmaları, tüm otorite ve üstünlüğün yok olması demekti.

dolayı kiliseden aforoz edilen ve eserlerinin basılmasına izin verilmeyen kişilerin önde gelenlerinden olmuştur.[552]

Kilisenin evrim teorisinin teolojik inançla sentezlenmesine itiraz eden tavrı çeşitli kilise adamlarının genelgeleriyle farklı zamanlarda ortaya konmaya devam etmiştir. Örneğin, Papa X. Pius 1907 yılında yayımladığı genelgede, evrimi modernist bir hata olarak mahkum etmiş ve yaşamın maddeden ortaya çıktığı inancının materyalizme, panteizme ve ateizme yol açacağını söylemiştir. XII. Pius ise, 1950 tarihli genelgesinde evrim teorisiyle Hıristiyan inancının uzlaşamayacağını açık bir şekilde belirtmiştir. Özellikle evrim teorisindeki doğal seleksiyon anlayışının, suni doğum kontrolleri ve kürtajın legalleşmesine yol açacağı düşünülmüş; buna mukabil yaratılış inancının hem imanı koruduğu hem de hayatın gelişmesine karşı saygılı olduğu ifade edilerek evrim düşüncesinin, aynı zamanda ahlâkî bir yönü olan, pratik hayatta sebep olabileceği olumsuz etkiler üzerinde durulmuştur.[553]

Ancak ilk teolojik yaklaşımların bu şekilde evrim teorisine karşı çıkma ve onu reddetme biçimindeki duruşları, zaman içinde evrim geçirerek veya makro düzeyde mutasyona uğrayarak evrim teorisinin benimsenip İncil metinleriyle bir sentezinin yapılmasıyla sonuçlanmıştır.[554] Buna bağlı olarak Kilise, evrim teorisine sırt dönülemeyeceğini düşünerek onu bir yaratılış biçimi olarak yorumlama yoluna gitmiş ve böylece evrim düşüncesi ile dini öğretiler birlikte telaffuz edilmeye başlanmıştır. Bu makro düzeydeki değişme en açık biçimde Papa II. John Paul'da görülebilmektedir. Nitekim Papa evrimin bir hipotezden daha fazla bir şey olduğunu ve ciddiye alınması

---

552 Ruse, *Darwin and Design*, s. 298. Chardin, insanın orijini hakkındaki fikirlerinden dolayı kilisenin genel kabulünün dışına çıkmış ve bu sebeple eserlerinin yayınlanmasına ölünceye kadar izin verilmemiştir. En önemli yapıtı olan *Phenomenon of Man* 1955 yılında yayımlandığında en çok satılan eserler arasına girmiştir. Hayatı boyunca modern bilim ile özellikle de evrim teorisi ile ilgili veriler bağlamında Hıristiyanlığı anlamlandırmaya çalışmıştır. İnsanın daha çok sosyal, kültürel ve ruhsal evrimiyle ilgilenmiştir. Bkz. Ursula King, "Teilhard De Chardin, Pierre" *Encyclopedia of Religion*, c. 13, II. edition, s. 9032-9034; Robert Ellsberg (ed.), *Pierre Teilhard De Chardin,* Orbis Book, New York 2008.

553 Moltmann, *God in Creation,* s. 190. Evrimci etik ve Hıristiyan ahlâkı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Lisa Sowle Cahill ve James F. Childress (ed), *Christian Ethics,* The Pilgrim Press USA 1996.

554 Francis Schüssler Fiorenza, "Systematic Theology: Task And Methods", *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives, e*d. Francis Schüssler Fiorenza -John S. Galvin, Fortress Press, Minnepolis 2011, s. 62.

gerektiğini söylemiştir.[555] Daha öncede ifade edildiği gibi, Darwinizm, insanın zihni, ahlâkî ve ruhi niteliklerinin diğer canlılardakiyle aynı yönde gelişim süreci izlediğini ileri sürüyordu. Bu ise dinin doktrinleri için bir tehdit demekti. Fakat bu tehdit algısı, evrim teorisinin Tanrı'nın bir yaratma biçimi ve böylece yeni bir teolojik yaklaşım[556] olarak sunulmasıyla aşılmaya çalışılmıştır.

Hıristiyan dünyasının evrim-din ilişkisine dair bu yaklaşımlarında, Protestanlar ile Katolikler arasında da farklılıklar göze çarpmakta ve Katoliklerin evrim teorisine daha yakın oldukları gözlenmektedir.[557] Özellikle Tanrı'nın ve bireylerin kendi fiillerinde özgür oldukları hususu Protestanların temel vurgularından biridir. Tanrı'nın bütün zamanlar için geçerli etik kurallar vahyettiği ve insanların da bunlara uymak zorunda olduğu düşüncesine itiraz eden Protestanların,[558] evrimci bir etiği kabul etmelerinin daha kolay olması beklenirken Papa II. John Paul (ö. 2005)'a göre, evrim-din ilişkisinin imkânına karşı çıkanların merkezinde Protestanlar vardır. Papa, 20. yy.'da Katolik düşüncenin bilimsel verilerle evreni açıklamaya çalışan bilim adamlarına kısmen özgürlük tanıdığını söylemektedir.[559] Papa'nın Protestanlar aleyhindeki bu düşüncesinin tersine Scott, Protestan papaz okullarının çoğunluğunda evrimin bir yaratılış olarak okutulduğunu belirtmiştir. Ancak Katolikler hakkında Papa'yı destekleyen şu görüşü de vurgulamaktan kaçınmamıştır. Buna göre, teistik evrim görüşü

[555] Joan Roughgarden, *Evolution And Christian Faith: Reflections Of An Evolutionary Biologist,* Islands Press, Washington 2006, s. 55.
[556] McGrath, *Christian Theology: An Introduction,* Fifth edition, Blackwell Publishing, Oxford 2011, s. 373.
[557] Fainche Ryan, "Aquinas And Darwin", *Darwin and Catholicism: The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter,* s. 43.
[558] Charles, E. *Curran, History and Contemporary Issues,* Continium, New York 1996, s. 21. Protestan ahlâkı ile Katolik ahlâk arasında dört belirgin farka dikkat çekilen kitapta her iki cemaat arasındaki farklı ahlâkî yaklaşımlar ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Bu fark en belirgin olarak 19. yy.'da liberal Protestanlarda ortaya çıkmıştır. Katoliklerle Protestanlar arasındaki evrim teorisini benimseme hususundaki mevcut fark, bugün liberal Hıristiyanlarda görülebilmektedir. Bilim tarihçisi ve dinle ilgili çalışmaları olan John Hedley Brooke, Papa'dan farklı olarak, evrim teorisini kabul etmenin özellikle liberal Hıristiyanlara daha çekici geldiğini, dini hareketlerin veya düşüncelerin evrim teorisinin yayılmasına karşı koyma kadar desteklenmesinde de önemli rolü olduğunu söylemektedir. Bir teolog olan Emil Brunner ise, liberal Hıristiyanlığın İsa anlayışına karşı çıkmakta ve bu anlayışta İsa'nın sadece yüksek oranda saygı duyulması gereken bir varlık olarak sunulduğunu ifade etmektedir. Ona göre, İsa, insanlığın kurtuluşunu sağlayacak yegane kişidir.
[559] John Paul II, "Truth Cannot Contradict Truth, 1996", *Evolution and Creationism,* Greenwood Press, USA 2007, s. 250-251. Din ile evrimin uzlaşabileceğini düşünen Papa II. Jean Paul, bu uzlaşma zeminini teolojiye getirdiği açıklama ile mümkün kılmıştır. Ona göre, teoloji Tanrı'nın planına göre insanın ve yaşamın nihai anlamını gösterirken metafiziksel bilgi, benlik bilinci, ahlâkî bilinç, özgürlük ve dini tecrübelerin deneyimi felsefi analiz ve düşünce içine girmektedir. Bkz. s. 253.

Katolik kilisesinin resmi duruşu olmuş ve böylece Katolikler evrim teorisine daha yakın olmuşlardır. Nitekim Papa, 1996'da yaptığı bir konuşmada evrime teist yaklaşımları tekrarlamış ve insanların daha basit formlardan türemiş olabileceklerini söylemiş, ancak ruhun ortaya çıkması için Tanrı'nın kudretine ihtiyaç olduğunu belirterek ruhu evrimin dışında tutmuştur.[560] Bu da gösteriyor ki evrim teorisi Katolik teolojinin öğretileri üzerinde önemli değişiklikler yapmıştır.[561] Katoliklerin daha uzlaşmacı bir tavır içinde olmaları, devlet okullarında evrim teorisinin okutulmasına daha ılımlı yaklaşmalarıyla da anlaşılabilir. Ayrıca Katoliklerin evrim teorisini kabul etmedeki pozitif tutumlarına, bu bölümde görüşlerine yer verilen kilise mensuplarıyla din adamlarının daha çok Katolik inancı benimsemiş olmaları da bir delil olabilir.

Katolik kilisesi içinde meydana gelen modernist hareketlerin iki önemli ismi, aynı zamanda Cizvit[562] cemaati mensuplarından olan İngiliz Cizvit George Tyrell (ö. 1909) ile Fransız Cizvit Pierre Teilhard de Chardin'dir. Bu iki din ve bilim adamının modernist fikirleri sadece kendi cemaatlerini değil tüm Katolikleri etkilemiştir. Tyrell, vahiy, papanın yanılmazlığı, kilisenin yapısı ve işleyişi konularında geleneksel öğretilerden oldukça farklı fikirler ileri sürmüş ve cemaatten ihraç edilmiştir. Diğer modernist din adamı Chardin ise, Tyrell'den farklı olarak, modern bilimin verileriyle dinin öğretilerini yeniden yorumlayan ve böylece bilim ile din arasında bir sentez kurmaya çalışan yönü ile öne çıkmıştır.[563]

Alman asıllı Cizvit ve teolog Karl Rahner (ö. 1984)'in konumu ise diğer modernistlerden daha farklıdır. Rahner, Roma Katolik Kilisesi içinde modernist görüşleri savunan ve özellikle II. Vatikan Konsilinde (1965) alınan kararlarda etkili olan bir isimdir. Ancak 20. yy.'ın en önemli Katolik teologlardan biri olan Rahner'in dikkat

---

[560] Eugenie Carol Scott., "Antievolution And The Creationism In The United States", *Annual Review of Anthropology,* , c. 26 (1997), s. 271-272.
[561] Pawel Kabusta, "Darwinism From *Humani Generis* To The Present", *Darwin and Catholicism,* s. 27.
[562] Katolikler içinde etkili bir cemaat olan Cizvitlerin dini düşünceye modern görüşlerin katılmasındaki rolleri büyük olmuştur. Skolastik düşünceye karşı çıkarak dinin yorumlanmasında bilim ve felsefenin verilerinden de yararlanılması gerektiğini ısrarlı bir şekilde savunmuşlardır ve etkili de olmuşlardır. Fakat Papa X. Pius'un 1907 genelgesiyle bu modernistler aforoz edilmişlerdir. Modernist karşıtı görüşleri savunanlar da olmuşsa da modernizm taraftarları bu mücadelede daha etkili olmuşlardır. Cizvitler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ali İsra Güngör, *Cizvitler ve Katolik Kilisesindeki Yeri,* ASAM, Ankara 2002; Güngör, *Tanrı'nın Şövalyeleri Cizvitler,* Çağlar Yayınları, .Ankara 2004.
[563] Ali İsra Güngör, *Cizvitler ve Katolik Kilisesindeki Yeri,* ASAM, Ankara 2002, s. 114-120.

çeken farkı, görüşleri sebebiyle kiliseden dışlanmak yerine II. Konsilde bazı Başpiskoposların Konsil uzmanı olarak seçilmiş olmasıdır.[564]

Kilisenin takındığı bu tutumu ve hangi açılardan evrim teorisini kendisi için bir tehdit olarak kabul ettiğini daha iyi anlamak için öncelikle Hıristiyan teolojisinin aslî akidelerine, bu akidelerin evrimci bir bakışla nasıl açıklandığına ve böylece bu akidelerde nelerin değiştiğine yer vermek faydalı olacaktır. Daha sonra ise evrim teorisinin önemli bir savunucusu olan ve bu teoriyi ilk kez Katolikler içinde güçlü bir şekilde dile getiren Fransız din adamı Pierre Teilhard De Chardin'in teolojik evrim anlayışının ahlâkla ilgili yönleri ele alınacaktır.

Şu hususun da belirtilmesi gerekir ki Hıristiyan teolojisi açısından evrim teorisinin kabul edilmesinin ahlâk alanında meydana getirdiği değişmeler, insan algısındaki değişmelerle birebir alakalı olduğu için, bu bölümde ele alınan insanoğlunun dünyadaki yeri, tabiatının değişip değişmeyeceği, aslî bir günah taşıyarak dünyaya geldiğinin hâlâ kabul ediliyor olması ve kötülük gibi konular aynı zamanda ahlâkî bir konudur. Dolayısıyla bu başlıkların etik bir anlama sahip olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu bölümde ele alınan bir başka konu süreç felsefesinin evrim teorisi ile benzerliği ve yakınlığı, buna bağlı olarak da evrimci bir etik anlayışın söz konusu felsefi düşüncenin etiği tanımlamasında etkili olup olmadığıdır. Diğer bir deyişle "süreç etiği evrimci bir etik midir?" sorusuna cevap aranmıştır. Öncelikle söylemek gerekir ki süreç etiğinin içinde evrimci etiğin izleri apaçık görünmemekte, bir bakıma kuvve halinde bulunmaktadır. Bunun sebeplerinden birisi, süreç felsefesinin teolojik bir bakışa sahip olması ve bu izlerin görünürlüğünü gizlemesi olabilir. İşte bu bölümün ikinci kısmında süreç etiği içine gizlenmiş olabilecek evrimci etik ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Buradan hareketle denilebilir ki süreç felsefesinde evrenin yaratıcı, zamana bağlı ve organik kabul edilmesi teleolojik bir etiğin onun içinde kendi kendine gelişmesine neden olmuştur. Süreç metafiziği, fiziksel varoluşun esasta sürece tabi olduğu ve dış dünyanın en iyi biçimde süreç ile açıklanabileceği fikrine dayanmaktadır. Süreç, gerçekliğin bizatihi kendisidir dolayısıyla gerçeklik sadece süreç ile açıklanabilir;

---

[564] Güngör, *Tanrı'nın Şövalyeleri Cizvitler,* Çağlar Yayınları, Ankara 2004, s. 134-135; McGrath, *Christian Theology: An Introduction,* s. 76.

değişim, dönüşüm, hareket de bu gerçekliğin temel niteliğidir. Süreç felsefesi içinde fikirlerine yer verilen isimler Bergson, Whitehead ve Hartshorne'dur.

Bu üç düşünürün etik görüşleri içinde evrimci etiğin nerede durduğu sorusuna cevap aranan son başlıkta, yukarıda da ifade edildiği gibi, cevabın apaçık görülememesi önemli bir sorun oluşturmaktadır. Süreç düşünürlerinin evrimsel bir oluşu kabul ettikleri aşikârdır. Teorik olarak evrimin kabul edilmesinin ise felsefi ve ahlâkî yansımaları da beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu başlık altında süreç etiğinin şekillenmesinde evrimci etiğin etkili olduğu, yani onun içinde evrimci bir etiğin kuvve halinde bulunduğu iddia edilmektedir.

Süreç felsefesinin en önemli şahsiyeti ve sistemleştiricisi Alfred North Whitehead olmakla birlikte onun etkilendiği önemli bir kişi olan ve felsefesinde zaman içinde meydana gelen bir oluş ve tekâmülü savunan Bergson, bu başlık altında etikle ilgili görüşlerine yer verilen ilk isimdir. İkinci olarak Bergson'un özellikle sezgicilik fikriyle yakından ilgilendiğini ve ondan ilham aldığını söyleyen[565] Whitehead'in varlık ve buna dayanan ahlâk anlayışı üzerinde durulacaktır. Son olarak ise Whitehead'in öğrencisi olan ve bu felsefi düşünceyi geliştiren Charles Hartshorne'a[566] yer verilecektir. Aslında bu bölümdeki düşünürler, düşünce açısından birbirlerinden etkilenmelerine göre bir sıralamaya tabi tutulacak olursa önce Bergson'a yer verilmesi gerekirdi. Daha sonra Whitehead, Chardin ve Hartshorne ele alınmalıydı. Çünkü Bergson hem Chardin'i hem de Whitehead'i etkilemiştir. Whitehead ise Chardin ve Hartshorne üzerinde tesir bırakan bir isimdir. Fakat Chardin'in din adamı kisvesine sahip olması ve Katolik düşünceyi yansıtan bir kişi olması sebebiyle Hıristiyan teolojisinin devamında ona yer vermenin daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Bu kısa girişten sonra şimdi Hıristiyan teolojisinin temel ilkeleri ele alınıp bu teolojik yaklaşım içinde evrim teorisinin ahlâkı nasıl şekillendirdiğine yer verilecektir.

---

[565] Alfred North Whitehead, *Process And Reality,* ed. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne, The Free Press, New York 1978, s. 33. Bergson'un Whitehead üzerindeki etkisi hakkında bkz. Victor Lowe, "The Influence of Bergson, James and Alexander on Whitehead", *Journal of the History of Ideas,* c. 10, no. 2 (April 1949), s. 267-296.

[566] Kasım Mominov, "Süreç Felsefesinde Ahlâk", (Doktora Tezi, 2007), dnş. Doç. Dr. Osman Bilen, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri ABD, s. 1.

A- KLASİK TEOLOJİK AHLÂKIN DÖNÜŞÜMÜ

I- Hıristiyan Teolojisine Göre İlk İnsan Vurgusu Ve Bunun Sebep Olduğu Problemler

a- İlk İnsanın Evrim Sürecindeki Yeri

Klasik teolojide yaratılış konusu bu yaratmadaki amaç ve düzenle yakından ilişkilidir.[567] Buna bağlı olarak insanın evrendeki konumunu ve değerini belirleyen husus da ilk insanın nasıl ve niçin varlık bulduğu konusuyla ilgilidir. Çünkü ilk insan ilahi emirlerin ve ahlâkî buyrukların ilk muhatabıdır. Yine onun akıl ve irade sahibi, ruh taşıyan bir varlık olması başka varlıklarla arasındaki ontolojik farkı göstermektedir. Bundan dolayı bu başlık altında evrim teorisine göre ilk insanın konumu ile Hıristiyan teolojisindeki ilk insanın değeri ele alınarak meydana gelen değişmeler ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılacak.

İlk insan çiftinin yaratılışıyla ilgili Kutsal Kitaba ait ifadeleri değiştirmesinden dolayı[568] evrim teorisiyle ilk yüzleşmede Vatikan kilisesi, Adem ve Havva'nın Tanrı tarafından yaratıldığını; aksini iddia etmenin ise Kutsal Kitab'a karşı gelmek anlamına geldiğini çeşitli konsillerde vurgulamış,[569] ancak daha sonraları ilk insanı evrim sürecinin dışında tutmak ve özellikle de ruhun varlığının kutsal bir gücü zorunlu kıldığını kabul etmek şartıyla Katolik inanca sahip birinin evrim teorisini benimsemesinde bir sakınca görmemiştir.[570] Bunu en açık biçimde ifade eden Papa II. John Paul olmuştur.[571] Kilisenin koyduğu bu şart, ilk insanın dolayısıyla da insanın konumunu muhafaza etme çabasının bir sonucudur denilebilir.[572] Yukarıda da

---

[567] Christoph Cardinal Schoenborn, *Chance Or Purpose? Creation, Evolution And A Rasional Faith,* San Ignatius Press, Francisco 2007, s. 18.
[568] Fiorenza, "Systematic Theolog", s. 62.
[569] Artigas, Glick ve Martinez, *Negotiating Darwin* s. 23-24.
[570] Scott, *Evolution Vs. Creationismn,* University of California Press, London 2004, s. 86.
[571] http://www.facstaff.bucknell.edu/tsolomon/pope4.pdf, (05.09.2012, saat 15.35). James Collins (haberi yapan), "Vatican thinking evolves", *Time,* November 4, 1996.
[572] Allah, insanı yaratırken kendi sıfatlarının bazılarından ona da vermiş olması ve halifesi tayin etmesi insanın değerini yükselten bir durumdur. İnsana verilen üstünlüğün ilk örneğini Hz. Adem ve Havva'nın yaratılışında ve ona secde edilmesinde görüyoruz. Hüseyin Aydın'a göre, Adem ve Havva insan cinsini temsil etmektedir; ilk başta cennette yaşıyor olmaları da Allah'ın onları zaman ve mekanın dışında, gayb âleminde yani ideal alemde yaşayacak bir varlık olarak yarattığının bir delilidir. Bu, insanın ilk yaratılış itibariyle üstün yaratıldığı ve kendisinden buna uygun hareket etmesinin istendiği anlamına da gelmektedir. Ayrıca bu gayb âlemindeki yaşantısında insana hür irade de verilmiş ve onlar bu iradelerini

açıklandığı gibi evrim teorisi, insanın bu dünyadaki ontolojik değerini düşürmüş, hayvanla olan mahiyet farkı derece farkına inmiştir.[573] İşte kilise hem kendi üstünlüğünü korumak için hem de dinin öğretilerini evrim teorisinin etkilerinden uzak tutamadığından dolayı insanın evrendeki değerini ortadan kaldıran evrim teorisine şartlı destek vermek zorunda kalmıştır.[574]

Evrim teorisine destek verenlerin başında gelen Papa II. John Paul, evrim teorisi ile Hıristiyanlığın esasları arasında hiçbir çelişkinin olmadığına dair 1996 yılında yaptığı konuşmada "hakikat hakikatle çelişemez" diyerek kutsal metinlerin söyledikleri ile bilimin ulaştığı sonuçlar arasında herhangi bir tutarsızlık olamayacağını dile getirmiştir. Özellikle insanın kökeni ve tabiatı hakkındaki ilahi bilgilerle bilimsel verilerin birbirini tamamladığını belirtmiştir. "İncil nereye gittiğimizi söyler ama nereden geldiğimize dair bize hiçbir şey söylemez." diyerek kutsal metinlerin söylemediğini veya açık bıraktığını düşündüğü alanı evrim teorisiyle doldurmaya çalışmıştır. Bunun bir sebebi, hemen hemen bütün kutsal metinlerde anlatılan Adem ve Havva'nın yaratılış hikayesini somutlaştırma isteği olabilir. Hıristiyanlıkta ve aslında tüm kutsal kitaplarda Tanrı'nın tasavvuruna göre yaratıldığı, O'nun ruhundan bir nefes

---

dünyada bir yaşam sürdürme yönünde kullanmışlardır. Bkz. Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik,* s. 149. Aydın'ın Adem ve Havva'nın üstün yaratılan ilk insanlar olduklarına dair görüşüne karşın İsmail Yakıt, Adem'in ilk insan olmadığını, ilk vahiy alan insan olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Adem'in ilk insan ve peygamber olarak kabul edilmesi israiliyattandır. Ayrıca o Kur'ân'ın 71/13-14 ayetlerindeki "etvar" kelimesine evrim anlamı vermiştir. Buna göre, "Bir halden diğer hale geçmek" olan "tavr" kelimesinin mastarı "tatavvur"un "evolution" olarak çevrilebileceğini ifade etmektedir. Evrimi ilahi bir kanun olarak niteleyen Yakıt bu düşüncelerinden dolayı günümüz Müslüman evrimcilerden sayılabilir. Onun "etvar" kelimesine verdiği anlam Bucaille'in bu kelimeye verdiği anlam ile aynıdır. Ancak Bucaille'nin Kur'ân ile bilim özelde ise Kur'ân ile evrim teorisini mezcetmeye çalıştığı bu kitabı basıldığı yıl çok fazla ses getirmemiş ve tartışılmamıştır. Kur'ân ve evrim hakkında daha fazla bilgi için bkz. İsmail Yakıt, "Kur'ân'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 5, 1998; Yakıt'ın Hz. Adem'le ilgili bu görüşlerini Süleyman Ateş'te de buluyoruz Evrimi bir yaratılış olarak kabul eden günümüz ilahiyatçılarından Süleyman Ateş, insanın atasının bir başka canlı türü olduğunu ve bu türden akıl gücünü kazanan ilk insanın Adem ismini aldığını söylemiştir. Böylece ilk insan Adem'i evrim süreci içine yerleştirmiştir. Ateş'in akıl gücünü elde eden ilk insanı Adem olarak tanımlaması, bazı Hıristiyan teologlarla da benzerlik göstermektedir. Örneğin Arthur Peacocke da, ilk bilinçli varlığın insan olduğunu ve bilinç kazanmasıyla birlikte insanın evrim sürecinin dışına çıktığını söylemiştir.

Ateş evrimi cansızların, canlıların ve ruhun evrimi olmak üzere üçe ayırmakta ve bir türden diğerine geçişi yaratılışla açıklamaktadır. Ona göre, ortak atadan gelme ve doğal seleksiyonun varlığı insanın üstünlüğüne bir gölge düşürmez. Ancak, Ateş'in ortak atadan kastı her türün kendine özgü köküdür. Yani insanın atası olarak maymunu kabul etmez, evrim süreci içinde maymun ara bir nesildir. Bkz: Süleyman Ateş, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 20, 1975, s. 127.

[573] Caruana (ed.), *Darwin and Catholicism,* s.1.

[574] John Hick, *The Metaphor Of God Incarnate, Christology In A Pluralistic Age,* II. edition, SCM Press, London 2005, s. 183-184.

taşıdığı vurgulanan insanın kendine ait bir değeri vardır ve o akıl ve irade sahibi bir varlık olarak diğer canlı formlardan farklıdır.[575]

Papa'nın "hakikat hakikatle çelişemez" sözlerindeki "hakikat" kavramını, beşeri bir seviyeden tanımladığı rahatlıkla söylenebilir. Hakikatin tekliğine yapılan vurgu doğrudur ancak tek bir hakikatin birden çok görünümü olabilir. Ayrıca bilimin sundukları ile ilahi mesajın bildirdikleri arasında beşeri düzlemde bir çelişki yokmuş gibi algılanması, insanın sahip olduğu bilgi zaviyesine göre değişir. Yani insanın maddi ve manevi ilimlerde gelmiş olduğu seviye, pozitif bilimlere dair bilgisi ile manevi ilimlerde bulunduğu makam, onun hakikat algısını da değiştirecektir.[576] Kısaca beşer seviyesinde hakikat kabul edilen bir şey, bilgi seviyesindeki yükselişin sonucunda hakikat olma özelliğini yitirebilir. Bu düşünceden hareketle nasıl ki evrim teorisiyle insan beşer seviyesine indirildiyse Paul'un "hakikat" e dair görüşüyle de beşeri hakikatle ilahi hakikatin aynı düzleme indirgendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Evrimin varlığa getirdiği açıklama sonucunda insanın diğer canlılarla aynı seviyeye inmesi, teolojik dinlerin yeryüzündeki ilk insan olarak işaret ettiği Adem ve Havva'nın evrimci görüşe göre nasıl değerlendirildiğinin de göstergesidir aslında. Bu değerlendirmenin bir yansıması olarak insan türünün ilk atası olan ve melekût âleminde yaratılan bir varlıktan türeyen nesle bakış ile hayvandan ve dolayısıyla tabii güdülerin yönettiği ve tecrübî olarak bazı yetileri/değerleri kazanmış bir varlıktan türeyen nesle bakış arasında elbette farklar olacaktır. Örneğin, evrimci bakışa göre, insanın içgüdülerine göre davranması onun doğal bir durumu iken bir değere göre eylemde bulunması ona üstün bir varlık niteliği kazandıracaktır, çünkü tabiatının üstünde davranmış olmaktadır. Hâlbuki klasik anlayışta insan, evrende üstün bir yere sahip olduğu için eylemlerinin de buna uygun olması, yani değerlere uygun bir hayat yaşaması normal karşılanırken, tabiatına göre yani sadece içgüdüleri, arzu ve istekleri doğrultusunda davranması aşağı bir durum olarak algılanmıştır. Çünkü bu anlayışta normal olan bilinç ve irade sahibi bir varlığın bazı değerlere göre hayatını

[575] Anne M. Clifford, "Creation", *Systematic Theology*, s. 234; Papa II. John Paul, "Truth Cannot Contradict Truth", *Evolution and Creationism*, s. 252. Konuşmanın tam metni için ayrıca bkz: http://www.newadvent.org/library/docs_jp02tc.htm. John Paul'un yayımladığı diğer genelgelerinin özeti hakkında bilgi için bkz. Ali İsra Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, Töre, Ankara 1997, s. 152.
[576] Christine Helmer, Kristin De Troyer (ed), *Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralistic Age*, Peeters, Belgium 2003, s. 1-2.

şekillendirmesidir. Bu ise aynı zamanda insanın bu dünyadaki gayesini de göstermektedir.[577] Bu söylediklerimizin en güzel örneğini Papa II. John Paul'un şu sözlerinde bulabiliriz:

> "Kibrin gözlerini kör ettiği ilk ebeveynimiz, kendilerinin hükümran ve özerk oldukları ve Tanrı'dan gelen bilgiyi dikkate almayabilecekleri gibi bir yanılgıya düştüler. Hakikate giden yolda engel teşkil edecek birtakım yaraları akla musallat kılmakla onlar, bütün erkek ve kadınları kendi başlangıçtaki itaatsizliklerine katmış oldular."[578]

Bir dini otoritenin ağzından dökülen bu sözlere göre, yasak fiili işleyen Adem ve Havva akıllarını kullanmadıkları gibi, Tanrı'nın emrine karşı gelerek O'nu hiçe saymışlar; bu tutumları sonucunda da kendilerinden sonra gelen insanların itaatsiz bireyler haline gelmesine ve insanoğlunun hakikati isteme ve bilme yeteneğinin zayıflamasına sebep olmuşlardır. Daha sonra ise Papa bu söylediklerini olumsuzlayıcı bir biçimde Adem'in gelecek olan Mesih'in ilk temsilcisi olduğunu söylemiştir: "Gerçekten de ilk insan olan Adem, gelecek olan insanın sureti, yani Efendi Mesih'in sureti idi."[579] Papa'nın ilk insanla ilgili bu sözlerindeki çelişkiler dikkatten kaçmayacak niteliktedir. Şöyle ki İsa'nın suretinde yaratılmış olan ve onun habercisi olan bir insanın Tanrı'yı hiçe sayması ve O'na karşı isyan edebileceği duygusunu taşıması, akli bakımdan tutarsızlık olduğu gibi itikadi açıdan da inkardır. Bir hataya düşmek veya bir arzudan kendini uzak tutamamak ile yaratıcıya isyan edilebileceği hissine kapılma arasında büyük uçurumlar olduğu gibi, Oğul'un habercisi ve onun suretinde olan ilk insanın isyankar bir ruh taşıması da bir başka çelişkiyi gözler önüne sermektedir. Şöyle ki Adem'in, insanların günaha girmelerinin müsebbibi olma yönüyle insanları bu günahtan kurtarmak için kendisini kurban eden İsa'nın ilk temsilcisi olması mümkün gözükmemektedir.

---

[577] Wayne Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı,* çev. Levent Kınran, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2005, s. 202.

[578] Paul II, *Akıl ve İman,* s. 42. Modern Müslüman düşünürler tarafından da tartışılan ilk günah meselesine farklı bakışlar vardır. Maturidi ilk insanın bilerek Allah'a isyan ettiklerini kabul etmezken Reşid Rıza ilk günahın unutma ve bir anlık gafletle işlendiği yorumunu yapmıştır. Tabii Papa'nın ithamlarıyla benzer yorumlar da söz konusudur.

[579] Paul II, age., s. 86.

Hıristiyan teolojisine göre, bütün erkek ve kadınların itaatsizliklerinin veya günaha girmelerinin sebebi Adem ve Havva'nın günahları olmuştur ve artık insanlar dünyaya ilk atalarının günahını yüklenerek gelmeye başlamışlardır. Bilindiği gibi aslî günah inancı, Hıristiyan teolojisinin temel doktrinlerinden biridir. Bu doktrine göre, insanlar dünyaya ilk atalarının günahını taşıyarak gelmektedirler.[580] Hıristiyan teolojisindeki bu nesilden nesile geçen günah inancı evrim teorisindeki tevarüs yoluyla aktarılan özellikleri çağrıştırmaktadır.

Evrime teoloji penceresinden bakanlar, aşağıda ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere, varlığın bilinç kazanmasıyla birlikte ilk insanın ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.[581] Yani ilk şuur sahibi varlık ilk insanı temsil etmektedir. İlk insan evrim süreci içinde ilk bilinç kazanan varlık olarak nitelendirilmiş, bilince yüklenen anlamlar veya bilincin ruhun evriminin ilk aşaması olarak tanımlanması sonucu o, biyolojik evrimin dışına çıkarılmıştır.[582] Bilincin evrimi ile ahlâkî duygular ortaya çıkmış, ahlâkî duygulara ise ruhun evriminin içinde yer verilmiştir. Bu ise evrime ruh kazandırmak anlamına gelmektedir.

Bu durumda akla şu soru gelmektedir: Hayvan türünün insana en yakın biçiminin evrimiyle hem bilinç kazanan hem de insani bir form elde eden varlık bu evrimin hangi aşamasında ve niçin günaha girmiştir? Dolayısıyla fiziki bir duruma metafizik bir öğe nasıl ekleniyor? Evrime sadece biyolojik veya sosyolojik açıdan bakıldığında bu sorunun bir anlamı yoktur, ancak teolojinin içerisinde evrime bir yer bulmaya çalışıldığında türler arası sıçramalar kadar açıklanması zor bir problemle karşı karşıya kalınmış demektir.

---

[580] Hıristiyanlıkta aslî günah inancı konusunda bkz. Emine Atay Yılmaz, *Hıristiyanlıkta Asli Günah İnancı,* (Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2005), dnş. Prof. Dr. Ahmet Güç, Uludağ Üniversitesi SBE Felsefe Ve Din Bilimleri ABD Dinler Tarihi BD; Muhammet Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah İnancı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. 15, sy. 1, 2006. Hıristiyan teolojisinin tersine İslam teolojisinde bütün insanların dünyaya temiz ve günahsız olarak geldikleri inancı vardır. Bu ise insanların atalarının günahını taşımadıkları, günahın bireysel olduğu anlamına gelmektedir.

[581] Bilincin ortaya çıkışı hakkında özellikle pozitif bilimle uğraşan bilimadamları farklı görüşler ileri sürmüştür. Kimileri ilk insanın varlığa çıkışı aynı zamanda ilk bilincin de oluştuğu aşamadır, derken kimileri ilk memelilerin tarih sahnesinde görülmesiyle birlikte bilincin de varlığa geldiğini söylemişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hans Liljenström, Peter Arhem (ed.), *Consciousness Transitions, Phylogenetic, Ontogenetic And Physiological Aspects,* Elsevier Publications, Oxford 2008.

[582] Peacocke, *Evolution,* s. 134. Peacock bilinç sahibi bu varlığın çevresinin farkına varan ve onu düzenleyen özelliği üzerinden çevre sorunlarına da dikkat çekmektedir.

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere evrimle ilgili tek sorunun genelde yaratılış olduğu düşünülmüş, ontolojik ve ahlâkî sorunlar göz ardı edilmiştir. Kutsal İrade'nin gönderdiği vahiyle O'nun yaratma biçimi olarak açıklanan evrim teorisi arasındaki çelişkilere girilmemiş veya değinilmek istenmemiştir. Nitekim John Paul'un *Akıl ve İman* eserinde, ilk özün Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edildiği takdirde evrimle inanç arasındaki sorunların ortadan kalkacağı belirtilerek, evrim teorisi ile dinin uzlaşmasının önünde sadece tek engel varmış gibi bir düşünce ortaya konulmuştur. Yine ilk öz olarak cismin mi yoksa ruhun mu kastedildiği de önemlidir çünkü ruhun evrim tarafından var edilemeyeceği de üzerinde durulan konulardan birisi olmuştur. Ancak bazı teologlar ruhun ahlâkî ve ruhi kişilik anlamına geldiğini; henüz doğmamış embriyoda ve yeni doğan bebekte bu kişiliğin/ruhun potansiyel olarak bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu düşünce sahiplerine göre, ruh şahsiyetin değer biçilmiş adıdır. Bu şahsiyet de rastgele seçilmiş genetik bilgilerin tarihi bir çevreyle etkileşimi sonucunda biçim kazanmıştır.[583]

Yukarıda da ifade edildiği gibi ilk varlığın Tanrı tarafından yaratılıp yaratılmadığından ziyade evrim teorisinin teolojik açıdan ortaya çıkardığı daha büyük problem, ahlâkın kaynağı ve algılanışıyla ilgilidir. Ahlâka dair problemler ise insan tabiatının nasıl tanımlandığıyla doğrudan alakalıdır. Bundan dolayı bir sonraki başlıkta teolojinin insan tanımı ve bu tanımın evrimci bakışla farkları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

b- İnsan Tabiatının Değişmez Oluşunun Ahlâkî Yansımaları

Daha önce insan tabiatının değişip değişmediğine dair kanaatin, insanın evrendeki konumunun dolayısıyla onun evrimin mi yoksa yaratılışın mı ürünü olduğunun belirlenmesinde temel sorun olduğunu söylemiştik. Hatırlanacak olursa, Vatikan'ın evrim fikrini tehlikeli bulmasının sebepleri arasında da, insanın aşağı formlardan geldiğine dair evrimci iddia vardı. Bundan dolayı 1860 yılında toplanan

---

[583] John Hick, *Death&Eternal Life,* John Knox Press, Kentucky 1994, s. 45-46.

Cologne konsilinde, daha aşağı formlardan dönüşerek insanın oluştuğu fikrinin hem kutsal kitaba hem de inanca aykırı olduğu ilan edilmiştir.[584]

Teolojinin temel ilkeleri insanın doğasının değişmezliği üzerine kurulmuştur.[585] İnsanın hem biyolojik hem de ruhsal bakımdan ilk yaratıldığı şekliyle varlığını sürdürmesi, insan olmanın en önemli özelliği kabul edilen ahlâkî tabiatın onda doğuştan olduğunu ifade etmektedir. Değişmezlik, düzenin en önemli unsuru iken sistemsiz ve kuralsız değişebilirlik, düzenin bozulması ve böylece dünyada belirsizliğin yani kaosun hüküm sürmesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Tanrı kainatı bir düzen içinde yarattığını ve herşeyin kendi kanunlarına göre hareket ettiğini ifade etmektedir. Tanrı tarafından bu düzen içinde yaratılan insan da en mükemmel biçimde var edilmiş ve onun bu mükemmelliğine uygun ahlâk prensipleri vaz' edilmiştir. Yine hem bu düzenin devam ettiricisi veya koruyucusu olarak, hem de akıllı, irade sahibi ve vahyi kabul eden bir varlık olarak insan, Tanrı ile bir ilişki içindedir. Bundan dolayı bazı kilise adamları, Tanrı'nın muhatabı olan bu insanın, bugünkü durumuna daha aşağı seviyedeki hayvan formundan gelmiş olamayacağını söylemiş ve evrimci görüşlere karşı çıkmıştır.[586] Evrimi kabul eden uzlaşmacı teologların ileri sürdüğü kutsal bir gücün kontrolü altındaki evrimsel değişmeler[587] ise bir üst otoritenin gözetimi altında olduğu için rastgele değişmelerin ürünü düzensizliklerden farklı kabul edilebilir.

İnsanın evrimsel varlığa gelişine karşı çıkan isimlerden biri olan Papa XII. Pius (ö. 1958), bilimsel araştırmaların ileri sürdüğü hipotezlerin kesin olarak kanıtlanması durumunda saygıdeğer olduğunu ancak Tanrı'nın sözüyle çeliştiği takdirde kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır. Onun bilimsel hipotezle kastettiği ise evrim teorisidir. Her ne kadar kilise insanın orijini hakkında yapılan araştırmalara bir yasak koymasa da Papa özellikle ruh-beden ayırımına dikkat çekerek ruhun evrimle açıklanamayacağını haklı olarak ifade etmiştir. Ona göre, insanın kendisinden daha aşağı hayvanlarla ortak bir biyolojik gelişim tarihini paylaşma ihtimali olsa bile ahlâkî ve ruhi yönünü

---

584 Artigas- Glick-Martinez, *Negotiating Darwin,* s. 23; Garrigan, O. W., "Evolution, Human: Theological Aspect", *New Catholic Encyclopedia,* c. 5, s. 685.

585 Hamdi Bravo, "Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* sy. 15, Mayıs 2005, s. 116-117.

586 Garrigan, "Evolution, Human", s. 684.

587 Artigas- Glick-Martinez, *Negotiating Darwin,* s. 58.

açıklamada evrim teorisi yetersiz kalmaktadır.[588] Papa, ruhun varoluşunun evrimle birlikte düşünülmesinin imkânsızlığını şöyle dile getirmiştir: Eğer insan daha önceki canlı maddeden ortaya çıkmışsa bile ruh kesinlikle Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bundan dolayı evrim teorisinin ruhun da canlı maddenin güçlerinden ortaya çıktığına dair iddiası insan hakkındaki hakikate terstir. Ayrıca bu teori içerisinde insanın kutsallığı da temellendirilemez. Netice itibariyle XII. Pius, ilahi mesajı ve onun anlattığı insan telakkisini, bilimsel gelişmelerle uzlaştırmanın mümkün olmadığını[589] vurgulayarak -her ne kadar halefi II. John Paul onun uzlaşmacı bir din adamı olduğunu söylese de- evrim teorisinden hareketle ruhun temellendirilmesinin imkânsız olduğunu kesin bir ifadeyle dile getirmiştir. Nitekim klasik Hıristiyan teolojisi de insanın ruhi yönüyle göksel aleme ait olduğunu söyleyerek fiziki alem ve biyolojik oluşun dışında bir alem ve oluşa işaret etmiştir.[590] Buna karşın geleneksel Katolik düşüncenin ruha rasyonel bir nitelik atfederek onu insan vücudunun bir biçimi olarak tanımladığını ileri sürenler de olmuştur.[591]

Kilisenin itirazlarına ve karşı çıkmasına rağmen evrimsel değişmelerin bir ürünü olarak insanı tanımlayan teori, Tanrı'nın kendi suretinde ve özel olarak yarattığı insanın tab'an değişmez olduğu inancı üzerinde menfi yönde etkili olmuş[592] ve daha önce de söylenildiği gibi, Darwin'in *The Origin of Species* isimli çalışmasıyla bu yaratılışçı kabul sarsıntıya uğramıştır.

---

[588] Pope Pius XII, "Encyclical Letter on Certain False Opinions Threatening to Undermine the Foundations of Catholic Doctrine *Humani Generis", The Scripture Documents: An Anthology of Official Catholic Teachings,* ed. Dean Philip Bechard, 2002, s. 142; Garrigan, "Evolution, Human: Theological Aspect", s. 684.

[589] Anne M. Clifford, "Creation", *Systematic* Theology, s. 233; John Paul II, "Truth Cannot Contradict Truth, 1996", *Evolution and Creationism,* s. 253. John Paul, 1996 tarihli konuşmasında Pius XII'nin evrimle inanç arasında bir zıtlık olmadığını, *Humani Generis* isimli çalışmasında evrimi ciddi bir hipotez olarak nitelediğini ve karşısında yer alan görüşlerle kanıtlanabilirlik bakımından eşit olduğunu söylediğini ileri sürmektedir. Ancak biraz aşağıda Pius'un özellikle ruhun varlığını bu teoriyle açıklamanın imkânsız olduğuna dair görüşüne de yer vermektedir. Papa Paul'un yaptığı konuşmanın tam metni için bkz. http://www.newadvent.org/library/docs_jp02tc.htm.

[590] Cemal Güzel, "Aurelius Augustinus'un Varlık İle Bilgi Kavramları", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,* c. 19, sy. 2, 2002, s. 145.

[591] Gennaro Auletta (ed.), "Evolution, Metaphysics And Teleology", *Biological Evolution, Facts And Theories, A Critical Appraisal 150 Years After "Origin Of Species",* ed. G. Auletta, M. Leclerc, R.A. Martinez, Gregorian Biblical Press, Rome 2011, s. 403.

[592] Noel Davies, Martin Conway, *World Christianity In The 20th Century,* SCM Press, London 2008, s. 237.

İnsan tabiatının zaman içerisinde hiçbir değişmeye uğramadığı ve insanın biyolojik ve ruhsal bakımdan ilk yaratıldığı şekliyle varlığını sürdürdüğü inancı veya tam tersine değişerek oluşan insan telakkisi, ahlâk anlayışı üzerinde de belirleyici olmuştur. Nitekim akıl ile imanı, bilim ile dini uzlaştırmadan yana olan Papa II. John Paul, insanın özgür ve akleden bir varlık olması, bu sebeple de Tanrı'yı, hakikati tanıyabilmesi ve diğer insanlarla ortak ahlâk değerlerinin olması gibi birtakım manevi mirası paylaştıklarını[593] söylerken insanın kazandığı değil ona verilmiş bir tabiattan bahsetmektedir. Yine onun, "İnsan neyin iyi neyin kötü olduğunu kendiliğinden kavrama durumunda değildi ve bunun için bir üst ilkeye başvurmak mecburiyetinde idi."[594] sözleri hiçbir tabii unsurun bir ahlâk ortaya çıkaramayacağını açık ve net olarak anlatmaktadır. Dolayısıyla evrim sürecinin, ister yaratılış ister tabii bir hadise olarak kabul edilsin, ahlâk için bir dayanak olamayacağı belirtilmiştir.

Bunu savunan bazı teologlar görüşlerini ruh-beden ikilemi üzerinden delillendirmişlerdir. Daha önce de ifade edildiği gibi klasik anlayışta insan beden ve ruhtan ibarettir, ruh ise bedenin içinde mahkumdur. Ruhun bu mahkumiyeti onun madde dünyasıyla ilişki kurmasına engel olmaktadır. Bu ise şu anlama gelmektedir: Ancak dünyadan uzak kalmakla ve bunun mücadelesini vermekle ahlâk sahibi olunabilir. Dünyadan uzak kalmak bedenen olmaktan ziyade tabiatımızın arzu ve eğilimlerine "dur!" demekle olacaktır. Tanrı, bunun nasıl başarılacağını kutsal metinlerde bildirmiştir. Dolayısıyla bunu kabul edenler, ahlâkın evrimle ilişkisini doğal ve haklı olarak reddetmişler ve ahlâkı da doğal seçilim kanunlarına karşı durma yolları olarak tanımlamışlardır. Nitekim evrim en güçlü olana vurgu yaparken sosyal hayatta bizler en zayıfı kollayıp gözetmekle evrime yani tabiatımıza direniriz. Buna bağlı olarak insanoğlu evrimin tabii kanunlarının ürünü olmakla birlikte şimdi ona karşı savaşmak zorundadır ki böylece ahlâkî bir varlık olabilsin.[595] Ahlâka ancak evrimin gittiği yani

---

593 John Paul II, *Akıl ve İman*, s. 19. Evrim fikriyle dinin birbiriyle çatışıp çatışmadığı gerçekte din-bilim ilişkisinin imkânıyla ilgilidir. Din ile bilimin veya akıl ile inancın hakikati bulmada ve bilgi elde etmede kullanılan iki vasıta olduğu, dolayısıyla birbiriyle çatışmadığını ileri süren pek çok kilise babası olmuştur. Kilise mensuplarının akıl ve iman ilişkisine dair görüşleri için bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Church Fathers,* Harvard University Press 1956. Kopernik, Galileo ve Newton'un ortaya koydukları bilimsel veriler ile değişen evren ve insan algısının Katolik Kilisesi üzerindeki etkisi ve bu etkiye Kilisenin gösterdiği tepkilerle ilgili bkz. Joan Roughgarden, *Evolution and Christian Faith: Reflections of an Evolutionary Biologist,* Island Press, Washington 2006, s. 54.

594 John Paul II, age., s. 42.

595 John F. Haught, *God After Darwin,* II. edition, Westview Press, Philadelphia 2008, s. 133.

tabiatımızın gerektirdiği yönün tersine hareket etmekle sahip olunabileceğini söyleyen bu anlayış bize Thomas Huxley'in, "Toplumun etik ilerlemesi, kozmik sürecin taklit edilmesine değil, ondan kaçmaya hatta onunla mücadele etmeye bağlıdır."[596] sözünü hatırlatmaktadır.

Bununla birlikte insanın değişmeyen ve mükemmel bir tabiatta yaratıldığı düşüncesine karşı çıkanlar olmuştur. Bu karşı çıkışlarını da günah işleme potansiyelinde yaratılmak ve günahı/kötülüğü seçme imkânına sahip olmak ile ahlâkî ve manevi bakımdan mükemmel yaratılışın birbiriyle çelişmesine dayandırmışlardır. Eğer bir varlık mükemmel yaratılmışsa böyle bir seçimin mümkün olmaması gerekir. Bu düşüncede olanlar, mükemmel yaratılışı, yaratılma amacına uygun hareket etmek olarak yorumlamışlardır.[597]

Tabiatın değişebilirliğine farklı bir yaklaşım olarak Hıristiyanlıkta ahlâkî bir dönüşümün esas olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bu fikrin savunucusu Peters Doğu dinleri ile Hristiyanlık arasındaki ilginç bir ayrıntıya işaret etmiştir. Ona göre Doğu dinleri daha çok ahlâkın eğitilmesi/işlenmesinden söz ederken Hristiyanlık ahlâkî dönüşümden bahsetmektedir. Bu dönüşüm, aynı zamanda ahlâkî davranışların kendisinden temayüz ettiği insanın zihinsel ve duygusal sisteminin yeniden başlatılması veya yeniden oluşturulması demektir. Hristiyanlar bu durumu "dönüştürme" olarak isimlendirmişlerdir. Bu ilginç ayrıntı aslında dinlerin akidesindeki farklılıkları göstermektedir. Örneğin İslamiyet'te Peygamber "ahlâkı tamamlamak için gönderildiğini" söylemiş ve bununla bir eğitim sürecine dikkat çekmiştir. Aynı şekilde peygamber olarak kendisi de bir ilahi terbiyeden geçmiştir. Hristiyanlıkta ise Hz. İsa beşer iken ilahi bir ruh kazanmış, yani bir dönüşüm geçirmiştir.[598] Beşer bir varlıkla ilahi bir varlığın ahlâkı aynı olamayacağına göre dönüşümün olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla Hıristiyanlıkta bir eğitim ve tedricilik söz konusu olmayıp evrim teorisindeki gibi "birden oluş" un yaşandığı ileri sürülebilir.

Tabiatın değişebilir olduğuna inananlar hem aslî mükemmellik hem de aslî günahın mümkün olmadığını söylemiş olmaktadırlar. Dolayısıyla aslî günah, ahlâk gibi

---

[596] Huxley, *Evolution and Ethics*, s. 34.
[597] David Cheetham, *John Hick, A Critical Introduction and Reflection,* Ashgate Publishing, England 2003, s. 41.
[598] Peters, "Evolutionary and Religious Perspectives on Morality", s. 420-421.

kavramların evrimci bakış açısıyla açıklanması gerektiğine inananlar değişen bir insan tabiatından söz etmişlerdir. Bunlara göre, John Paul'un tersine, ahlâkın verilmiş bir yetenek olması mümkün değildir; o en düşük ihtimalle sosyal hayatın bir ürünü olabilir. Bu bakışta evrimin kötü ahlâk içine giren bir davranışa değer biçmesi farklıdır. Eylem burada, daha önce hiç yapılmamış bir davranışa veya bilinçli yapılan bir ahlâksızlığa göre değerlendirilmez. Ona değer kazandıran bireylerin pratiklerindeki ve tabii güdülerini tatmin etmedeki devamlılıklarıdır, çünkü evrim süreklidir. Tabii eğilimler ise ortaya çıkışlarındaki zorluk derecesine göre değer kazanır yani daha zor ortaya çıkan bir güdü veya doğal davranışın ahlâkî derecesi daha yüksektir. Evrimde en zor gelişen unsur ahlâkî duygu ve davranışlar olduğu için de bunların değeri diğer fiillere nazaran daha yüksektir. Davranışa değer kazandıran unsurun tabii temayüllerin sürekli tatmin edilmesi fikri klasik etik anlayışla çatışmaktadır. Ancak bu çatışma sonucu bireylerde ahlâkî duygu ve değerlerin ortaya çıktığı, zaman içerisinde de bu değerlerin bağlayıcı hale geldiği iddia edilmiştir.[599]

Ancak bütün bu tartışmalara rağmen Hıristiyan teolojisinde hâlâ "aslî günah"ın iman esası olarak yer alması, insan tabiatının değişmez olduğu yönündeki inancın devam ettiğinin bir delilidir. Tüm Hıristiyanların doğdukları andan itibaren atalarının günahından sorumlu kabul edilerek vaftiz edilmeleri, insanlık ne kadar ilerlerse ilerlesin günahın onların tabiatının bir parçası olarak yine onlarla birlikte dünyaya geleceği anlamına gelmektedir. Bundan dolayı bir sonraki başlıkta aslî günahın evrim süreci içinde nasıl açıklandığı üzerinde duracağız.

c- "Aslî Günah" İnancının Evrim Teorisi İçinde Temellendirilmesi

Hıristiyan teolojisine göre günah, "eylemde, tavırda ya da doğada Tanrı'nın ahlâk yasasına uymamak demektir."[600] Ya da iyi ve kötü olarak bildirilen şeyler arasında doğru bir seçim yapmamaktır.[601] Tanrı'nın emirlerine uymamak ve bu itaatsizliğin sadece eylemlerde değil kalpte de olması yani hem imani hem ameli itaatsizlik Hıristiyan teolojisi tarafından günah olarak tanımlanmıştır. Günahın kökeni

---

599 F. R. Tennant, *The Sources of The Doctrines of The Fall and Original Sin,* Cambridge 1903, s. 87-94.
600 Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı,* s. 223-224.
601 Albl, *Reason, Faith, and Tradition,* s. 184.

irdelenirken ise hem meleklerin hem de insanların bilerek ve isteyerek günaha girdikleri söylenmiştir. Adem ve Havva'dan önce ruhsal dünyaya günah, şeytan, cinler ve melekler vasıtasıyla sokulmuş ise de ilk günah bu ilk insanlar tarafından işlenmiştir. Böylece Kutsal Kitab'ın değerlere ilişkin tasvirleri de ilk insanın ilk fiiliyle birlikte başlamıştır.[602] Adem'in işlediği bu günah ile ölüm insanın kaderine yazılmış olup nesiller boyunca da devam etmiş ve edecektir.[603] Bu şekilde insanın doğuştan günahkâr olduğu fikri aynı zamanda onun tab'an kötü olduğu anlamına da gelmektedir.

Buna dayanarak denilebilir ki Hıristiyanlıkta insanın doğuştan günahkâr olduğu inancı,[604] kutsal metinlerle evrim teorisini uzlaştırmanın önündeki en önemli engellerden biridir.[605] İnsan, dünyada gördüğümüz düzenin işlemesine katkıda bulunan yegane varlıktır. Dolayısıyla büyük bir sorumluluğa talip olan bu bilinçli canlının, amaçsız ya da tek amacı hayatta kalmak olan ve rastgele yaşayarak hayatını devam ettiren canlılardan nasıl ortaya çıktığı; ayrıca bu canlının evrimsel dönüşümünde ve evrim sürecinin hangi aşamasında nasıl olup da bir günah yüklendiği hususu çetrefilli olduğu kadar önemlidir. Ayrıca bu teolojik anlayışta aslî günaha dair ileri sürülen düşünceler aynı zamanda ahlâkî bir anlam da ihtiva etmektedir. Bu sebeple teologların evrimsel bir perspektifle aslî günahı açıklamaları onların ahlâkî görüşlerini de yansıtmaktadır.

---

[602] Jozef Zycinski, *God and Evolution: Fundemantal Questions Of Christian Evolutionism,* çev. Kenneth W. Kemp, Zuzanna Maslanka, The Catholic University of America Press, 2006, s. 232. Swinburne günahı objektif ve subjektif olarak ikiye ayırmış ve aslî günahı da subjektif günah içinde ele almıştır. Objektif günah "Tanrı'ya ibadette başarısız olmak ve Onun bize verdiği yetenekleri iyi kullanmamak" olarak tanımlanırken subjektif günah "yanlış şeye inanmak ve buna göre davranmak"tır. İnsanoğlundaki yanlış yapma eğilimi günaha eğilime neden olmaktadır. Subjektif günah da kasıtlı olarak yanlış yapmaktan ziyade yanlış inancın sebep olduğu yanlış davranış söz konusudur.

[603] Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı,* s. 226. Hıristiyan teolojisindeki günah anlayışı, insanın özünde bir günaha sahip olduğu kabulünden dolayı İslam teolojisindekinden farklıdır. İslam inancında günah bilfiil yapılan fiillere göre tanımlanmıştır. Buna göre insan öz itibariyle temizdir, günahsızdır ve kişi yapmadığı fiilden dolayı günaha girmez. Yani sadece eylemlerle Tanrı'ya bir itaatsizlik söz konusu olursa günah işlenmiş olunur. Kalbin fiilleri daha çok takva olarak kabul edilmiştir.

[604] Linda Woodhead, *Hıristiyanlık,* çev. Sevda Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara 2006, s. 39-43. Hıristiyan teolojisindeki ilk günah kavramını literatüre sokan piskopos Hippolu Augustinus (ö. 430)'dur. Augustinus, Eski Ahit'teki Adem ve Havva'nın yeryüzüne indiriliş hikayesini, Tanrı'ya isyan olarak yorumlamış ve onların büyük bir günah işlediklerini söylemiştir. İsyankar davranışları Adem ve Havva'nın doğasını yozlaştırmış ve bu yozlaşma ile girdikleri günah, üreme yoluyla sonraki nesillere de geçmiştir.

[605] Haught, *God After Darwin,* s. 146.

Aslî günahın evrimci bakış açısıyla açıklanmasında temelde iki duruş vardır. Bu duruşlardan birisi, evrim süreci içinde bu günahın ortaya çıkışını temellendirme gayretinden ibarettir ki bu düşünceyi savunanlar aslî günahı tabii/hayvani içgüdülerin bir sonucu olarak yorumlamışlardır. Bu şekilde teolojinin konusu olan bir inancın temellerinin evrimin içinde aranması farklı bir bakış olarak değerlendirilmiştir.[606] Diğer duruş sahipleri ise teolojik anlamdaki aslî günahı reddetmişlerdir. Çünkü bunlara göre insanın eylemlerinde özgür ve onların sonuçlarından sorumlu olması bu inançla açıklanamaz. Aslında her iki görüş de "aslî günah" kavramını klasik teolojik anlamından farklı yorumlamışlardır.

Birinci duruşun temsilcisi olan ve evrim süreci içinde bu konuyu ele alan teologlara göre aslî günaha dair ne teoloji ne de felsefe yeterli ve tatmin edici bir açıklama yapmamıştır. Teolojide fiilden önce günahın kazanılması insanların tab'an ve ahlâkî bakımdan eksik ve hatta bozuk olduklarını kabul etmek demektir. Ayrıca günahın önkabulü evrensel günahkârlık veya ahlâksızlığın teolojiye dayandırılması gibi olumsuz sonuçlara da yol açacaktır. Şöyle ki insan doğuştan günahkâr doğuyorsa, "onun hayatı boyunca yaptığı kötülükler aslında tabiatının bir gereğidir ve dolayısıyla insan kötülükten hiçbir şekilde kaçamaz." demek mümkündür. Yine bütün insan ırkının günahkâr olduğu varsayımı kötülüğün de evrensel olduğu düşüncesine kapı açacaktır. Böyle bir inanç ise hem kötülük hem de günahın ortak bir orijini olduğuna ve her bir kişinin Adem'in ruhunu taşıdığına inanmayı gerektirecektir. Bütün bunlara Hıristiyan teolojisinin ikna edici bir açıklama getirememesi değerlerin açıklanmasında bilimin devreye girmesine yani meselenin evrim teorisi içinde ele alınmasına neden olmuştur. Bu görüş sahiplerine göre, insanın içgüdüsel olan veya ahlâkî olmayan eğilimleri ya ahlâklaştırılmış ya da daha üstün bir tabiata boyun eğdirilmiş; bu ahlâklaştırma veya boyun eğdirmede başarısız olunması veya mücadeleden bilinçli olarak vazgeçilmesi de günah kabul edilmiştir. Hâlbuki tabiatımızda olan inatçılık kötü olarak nitelendirilemez; kötü olan şey ise tabii olamaz. Yani kötülük tabii bir şey değildir; çünkü o ahlâkî kazanımlara bağlıdır. Bu fikir "hayvani saflıktan rasyonel kötülüğe geçişte tedricilik

---

[606] Gregory R. Peterson, "Falling Up: Evolution and Original Sin", *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological&Religious Perspective,* ed. Philip Clayton ve Jeffry Schloss, Cambridge 2004, s. 283.

vardır," bu geçiş ise "ani ve izah edilemez bir değişme değildir."[607] sözleriyle anlatılmıştır. Bu bakış açısı hem kutsal metinlerin ışığında evrim sürecini anlamanın bir sonucu olması bakımından hem de kötülük ile günahı birbirinden ayrı ele alma açısından önemli kabul edilmiştir.[608] Aslî günahı evrim süreci içinde açıklama çabasının bir sonucu olan bu sözlerde bilinç kazanmadan ve ahlâkî bir varlık olmadan önceki tabii eğilimlere ne dini ne de ahlâkî bir değer atfedilemeyeceği vurgulanmaktadır.

Biyolojik ve psikolojik evrimden hareketle aslî günah inancının açıklanmasında, insanın hayvanların içgüdü ve duygu eğilimlerinden evrilerek yaratıldığına dikkat çekilmiştir. İçgüdünün ve duygunun tezahürü, cüz'i iradenin ve kutsal kanun bilincinin ortaya çıkmasından önce olduğu için bunların etik bir yönü yoktur; dolayısıyla her ikisi de ahlâkî olmayan tabiatın sıradan ürünüdürler. Ahlâkın ortaya çıkışı insanın bilinç ve irade kazanmasıyla meydana geldiği için irade ve bilincin ortaya çıkmasından önceki tabii eğilimlere ahlâkî bir değer biçilemez. Çünkü bu dönem saflık dönemidir. Hayvani tabiatımızın bu yönlerinin bilinç ortaya çıktıktan sonra da hâlâ zaptedilmeye çalışılması ise, tabiatın ne kadar baskın olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı da kutsal metinler insanın tabiatına dikkat çekerek sık sık ahlâkî emir ve tavsiyelerde bulunmuşlardır.[609]

---

[607] Tennant, *The Origin and Propagation of Sin,* s. 78, 80, 84. İslam teolojisinde insan her ne kadar üstün bir varlık olarak yaratılmış, kendisine bu dünyada ne kadar büyük bir görev ve amaç verilmiş olsa da o tab'an kötü eğilimlere de sahiptir. Yani insan yaratılıştan hem iyi hem de kötü özellikler getirmektedir. Üstlendiği sorumluluk da kötülüklerle mücadele edip onları iyiliğe dönüştürmesiyle ilgilidir. Hıristiyanlıktan farklı olarak İslam teolojisinde verilmiş bir günah yoktur, kazanılan günah vardır. Bu da Hıristiyanlıktaki gibi başkasının günahını yüklenmenin söz konusu olmadığı anlamına da gelir. Dolayısıyla İslam'a göre hiç kimse başkasının günahını yüklenmez ve o günahla ömür boyu yaşamaz; ancak bu dünyada kendi yaptıklarından sorumludur.

[608] Peacocke, *Evolution, The Disguised Friend of Faith,* s. 33.

[609] Daniel, K. Brannan, "Darwinism and Original Sin: Frederick R.Tennant's Integration of Darwinian Worldviews into Christian Thought in the Nineteenth Century", *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science,* no. 1 (July 2007), s. 192-193. Aslî günah ile Adem ve Havva'nın cennetten düşüşünü evrimsel paradigma içinde en güzel anlatan görüşün Tennan'ın görüşü olduğunu söyleyen Brannan, makalesinin girişinde aslî günah kavramının iki farklı anlamından söz etmiştir. Buna göre "miras kalan suç" anlamının Augustine'e ait olduğunu ve bu Latin anlamın kutsanmamış bebeklerin sonsuz lanetini içinde barındırdığını ileri sürmüştür. Ayrıca bu kavramın, Adem ve Havva'nın itaatsizliğinin insanlara yüklenen cezası olarak kalıtsal bir suç anlamına geldiğini de söylemiştir. Aslî günahın bir başka anlamı ise, insanın kendisini günaha götüren eğilimlere sahip olmasıdır. Yani bizler doğuştan günahla bozulmuş varlıklar değiliz, ancak günaha götüren eğilimlerimiz vardır. Greklere ait bir doktrin olan bu görüş, insan ruhunun İsa içinde gelişmesine yani ilkel veya hayvansal arzulardan kurtulup Tanrı ile bir olmayı sağlayan bir niteliğe sahiptir. Bu kavramın problemli olan ve bugün tartışılan anlamı daha çok Augustine'e ait olan anlamdır. Çünkü bu anlam, Adem ve Havva'nın hem ahlâken hem akli olarak mükemmel olduğunu, Tanrı ile mükemmel bir ilişki içinde olduklarını ifade etmektedir. Mükemmel iradenin mükemmel davranışlarda bulunması gerekirken itaatsizlik etmişler ve cennetten atılmışlardır. Bu ise, onları bilge yapan yiyecek hususunda tercihte bulunmalarını sağlayan irade ve zekalarının yaratılmış olması ile açıklanabilmiştir. Mükemmel irade ve zekaya rağmen kötüyü tercih etme

Dolayısıyla aslî günah bilinç öncesi saflık döneminde yapılan içgüdüsel eğilimlerin ortaya çıkardığı davranış olarak kabul edilmelidir.

Bu şekilde güdüleri öne çıkaran ve günahı bilinç öncesine ait bir davranışla açıklayan ve böylece günah ile kötülüğü birbirinden ayıran düşünceye göre aslî günahın ortaya çıkması bir kanuna göre olmaktadır. Bu kanun da Tanrı tarafından tabiata konulan evrimin kanunlarıdır. Dolayısıyla aslî günahı belirleyen şey evrimin seçilim ve rastlantıdan oluşan kanunlarıdır. Buna göre, Adem ve Havva'nın yasaklanan meyveyi yemeleri gibi kınanan ve Tanrı'nın hoşuna gitmeyen davranışlar doğaldır yani ahlâkî bir niteliği yoktur. "Evrimcinin nazarında günah yeni bir durum değildir, bilakis bir önceki gelişim basamağına ait olan alışkanlıklar ve eğilimlerin varlığını devam ettirme mücadelesi veya onların suistimalidir" diyen Tennant'ın bu tarifine göre, günah hiçbir biçimde kötü bir şey olmamaktadır. Çünkü doğal eğilimlerin var olma mücadelesi kendi açılarından masum ve haklı bir çabadır. Geçmiş eğilimlerin devam ettirilme mücadelesi ise evrimin ruhuna uygun bir davranıştır. Dolayısıyla bir evrimcinin nazarında günahın bu şekilde yorumlanması, gerçekte onun günah değil doğal bir durum olduğu anlamına gelmektedir. Yine Tennant tarafından dile getirilen "Günahkâr kişi eğilimlerin veya alışkanlıkların anakronizmi içinde bulunur." sözleriyle ilk günahın ahlâkın olmadığı bir durumdan ahlâka geçişte ortaya çıktığı ima edilmiştir. Çünkü burada anakronizmden kasıt, insanın gelişim sürecinde ahlâkî olan ile ahlâkî olmayan aşamalar arasındaki bir boşluktur.[610] Yani henüz ahlâkî bilincin olmadığı bir aşamadan ahlâkî şuurun, duyguların ortaya çıktığı aşamaya geçilirken meydana gelen boşlukta insan günah işlemiştir. Bu ise henüz şuurlu bir eylem olmadığı için tam manasıyla kötü olarak tanımlanamaz. Bu görüşü paylaşanlara göre ahlâkî değeri belirleyen kıstas tamamen tabii eğilimlerin tatmin edilmesi ve bunun sürekli hale getirilmesi olmaktadır. Fakat tamamen içgüdülerin yaşanmasını ifade eden böyle bir tanımdan nasıl bir ahlâkî hayatın doğacağı, güdülerin tatmin edilmesinin bir değer olarak kabul edilmesinin bizi nasıl bir ahlâka götüreceği ise oldukça kaygı vericidir.

---

kabiliyeti bir manada kötünün seçilmesi mükemmelliğe zarar vermez, anlamına gelmektedir. Bu ise kelami açıdan soruna yol açmaktadır. Augustine'in insan görüşünün eleştirisi için bkz. David Cheetham, *John Hick, A Critical Introduction and Reflection,* Ashgate Publishing, England 2003. Hıristiyanlıktaki aslî günah ve insanın düşüşü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: F. R. Tennant, *The Sources of The Doctrines of The Fall and Original Sin,* Cambridge 1903.

[610] Tennant, *The Origin and Propagation of Sin,* s. 95-96.

Ahlâkın insan tabiatına verilmiş bir şey olmadığı dolayısıyla dinin dışında kabul edildiği ve ahlâkın henüz ortaya çıkmadığı bir zamanın olduğu ileri sürüldüğü takdirde ahlâk ile ahlâk dışılık arasındaki ara dönemde yaşayan insan görünümlü varlıklar nasıl adlandırılacaktır? Ve insan bilinç sahibi varlık ise bilinç sahibi olmayan bu varlıkların belirgin niteliği ne olacaktır? Ayrıca insanın ahlâkî varlık niteliği kazanmadan önce doğal varlıklar olduğu ve ahlâkî bilince ulaşmadan önce tamamen doğal güdülerinin etkisi altında kaldığı dile getirilerek ahlâklılık ile doğallık arasında bir ayırıma gidilmiştir. Bu şu anlama gelmektedir: Ahlâkı kazanan insan doğallığını, bir manada kendi benliğini kaybetmektedir. Hâlbuki teolojik anlayışa göre insan ne kadar ahlâklı olursa, güdülerinin esaretinden ne kadar kurtulursa o kadar benliğine yaklaşmış, kendini bulmuş olmaktadır. Ahlâkın huy ve tabiat anlamına gelmesinden hareketle kişinin tabiatı, doğal hali aynı zamanda onun ahlâkını oluşturmaktadır. Bu fark bile evrimci etiğin teolojik açıklamanın içinde yer bulmasının imkânsızlığını göstermektedir.

Aslî günahı klasik anlamını da dışlamadan insan tabiatından hareketle açıklayan bir başka görüşe göre bu günah, genetik kusurların biyolojik olarak miras alınması anlamına gelse de bizler, yüzyıllardan beri kötülüklerin ve çirkinliklerin biriktiği bir dünyaya gelerek aslında çok daha ciddi bir kirlilikle karşı karşıya kalmışızdır. İnsanların yüklendikleri aslî günah, bilfiil yapılan kötülüklerden veya ilahi emirlere karşı kasıtlı ihmalden ziyade insanın bu dünyadaki görevine karşı ilgisizliği sonucunda ortaya çıkan bir durumdur. Kötülük yapmanın genetik yapımızda olması, aslî günahın saldırı ve bencillik güdüsüyle açıklanmasına teolojik olarak uygun değildir. Evrim sürecinde atalardan tevarüs edilen saldırı ve bencillik bu dünyadaki günahın sebebi olsa bile, aslî günahın özü birikerek devam eden şiddet ve adaletsizliklerdir.[611]

Bu görüşler "aslî günah" kavramının tevili anlamına gelmektedir. Bu tevillerden ise şu anlaşılmaktadır, ilk insan tarafından işlenen günah, sonraki nesillere günah olarak değil, insan tabiatının kusurları ve yanlış yapma eğilimi şeklinde aktarılmıştır. Yani Adem ve Havva'nın suçuna ortak olma söz konusu değildir. Dolayısıyla bu dünyadaki aslî/temel günah, varolma amacına uygun hareket etmeyerek saldırı ve bencillik duygularının da etkisiyle şiddetin ve adaletsizliğin devam etmesidir. Yine yukarıda ifade edilen insanın ilk geldiği yere göre dünyanın daha kirli olduğunun söylenilmesi,

---

[611] Haught, *God After Darwin,* s. 147.

aslî günahın ve dolayısıyla doğuştan günaha girmenin doğru bir anlayış olmadığına işaret etmektedir.

Aslî günahın ahlâkî bir yönü olmadığına inanan Karl Rahner'e göre, Hıristiyanlıktaki aslî günah hiçbir şekilde diğer insanlara atfedilemez ve onların ahlâkî bir niteliği olarak nitelendirilemez. Özgür iradeyle yapılan davranış sonucunda girilen günah, yani Adem'in günahı gelecek nesillere yüklenemez. Dolayısıyla insanların doğuştan ahlâkî olarak taşıdıkları herhangi bir iyilik veya kötülük söz konusu değildir. Çünkü böyle bir anlayış insanın fiillerinden sorumlu tutulamayacağı anlamına gelmektedir. Ona göre, aslında Katolik düşüncede de aslî günahı ve başkalarının davranışlarının ahlâkî nitelik ve sonuçlarını diğer insanlara atfetme yoktur.[612] Böylece Rahner, II. Vatikan Konsili kararlarının daha ılımlı ve modernist olmasında gösterdiği etkisini bu konuda da sergilemiş ve aslî günahı klasik yorumundan oldukça farklı bir yere taşımıştır. Bu reddediş ise, diğer teologlarda olduğu gibi, özgürlük ve sorumluluk üzerinden temellendirilmiştir.

Özgürlük ve sorumluluktan hareketle aslî günah inancını eleştiren bir başka görüş, bu günahın temellendirilmesi için genetiğin verilerinin kullanılmasına karşı çıkmıştır. Bu problemi açıklamada genetik bilimi kullananlara göre, bütün insanlar ailelerinden genetik olarak miras aldıkları bir günaha sahiptir. Yani insanoğlu günahkâr doğmaktadır.[613] Yine onlara göre Adem ve Havva'nın Tanrı'ya isyan etmeleriyle ortaya çıkan bu günah, sonraki nesillerin genetik kodlarına işlenerek onların itaatsiz bireyler olmalarına sebep olmuştur.[614] Bu şekilde insanın saç, göz, boy özelliklerinde olduğu gibi günahın işlenmesini de genlere bağlı olarak açıklayan genetik yaklaşım bazı itirazlarla karşılaşmıştır. Günahın üreme yoluyla nesillere aktarılamayacağını dolayısıyla genetik olmadığını belirten bu itiraz sahiplerine göre insandaki yanlış yapma eğiliminin zorunlu olarak günaha yol açacağını söylemek aşırı bir yorumdur. Bunun iddia edilmesi Tanrı'nın doğa kanunlarının dışında davrandığını ve özgür iradeyi

612 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith,* çev. William V. Dych, The Crossroad Publishing Company, New York 1994, s. 111.

613 Peterson, "Falling Up", *Evolution and Ethic,* s. 274.

614 Haught, *God After Darwin,* s. 146. Bu iddialar Islam düşüncesinde tasvir edilen Adem ve Havva telakkisinden oldukça farklıdır. Bütün insanlığın suçunu bir anlamda onlara yükleyen bu anlayış, insan tabiatını da gözardı etmektedir. Şöyle ki Adem ve Havva'nın bu ilk hataları, insanoğlunun hata yapan sonra hatasını anlayarak ondan tövbe eden bir varlık olduğunun göstergesidir.

geçersiz kıldığını söylemekle eş anlamlıdır. Buna dayalı olarak da aslî günah inancının insanın sorumluluk ve özgürlüğü ile bağdaşması mümkün değildir.[615] Bu şekilde günaha genetik açıklama yapılması ile günahın aynı zamanda biyolojik bir kanun olduğu iddia edilmiş olmaktadır. Bu ise hem mutlak adalete hem de sorumluluğa karşı çıkmak demektir.

Hıristiyanlığın bu temel doktirinine tamamen karşı çıkan John Hick, "aslî günah" kavramının anlamını artık yitirdiğini düşünmektedir. Ona göre, aslî günah inancının hâlâ kabul ediliyor olması, ideal insan konumuna yükselmenin önündeki en büyük engeldir. İnsana hem tanrı İsa'ya yükselmek için aşkın bir hedef gösterilmesi hem de ömrü boyunca kurtulamadığı bir günahın taşıyıcısı olduğunun söylenilmesi büyük bir tenakuzdur. Düşünür, sorumluluğun bu düşünceyle kesinlikle açıklanamayacağından hareketle, hata[616] ile işlenen bir davranışın kötülüğün kaynağı olarak görülmesi yerine, bu kötülüğün ahlâkî bir varlığın evrimsel gelişimine hizmet eden değer olarak kabul edilmesini önermiştir.[617] Bu görüşte Hick'in kötülüğü tamamen menfi bir şey olarak görmediği açıktır. Bu da birçok düşünürün savunduğu "kötülükler insanın kemâle ulaşmasına hizmet eden durumlardır" fikrine Hick'in de katıldığı anlamına gelmektedir.

Bu şekilde aslî günah ile ahlâkın birbiriyle ilişkili olmadığının ileri sürülmesi, aslında yapılan kötülüklerin bu günahın zorunlu bir şartı olmadığını vurgulamak içindir. Yukarıda da söylenildiği gibi "aslî günah" inancının ahlâkî açıdan olumsuz tarafı, kötülüğün bu günahın zorunlu bir sonucu olarak kabul edilmesine yol açmasıydı. Nitekim insanlar tarafından ortaya konan her kötülüğün aslî günahla ilişkili olmayıp kalbin ve vicdanın kararmasıyla alakalı olduğu belirtilmiştir. Buna göre ahlâkî iyilik ve kötülüğün merkezi kalptir ve bu kalp ahlâkî yönden gelişmiş insanlarda daha karmaşık bir yapıya sahiptir. İnsanlarda görülen kötülük manevi bir iç gözlemle açıklanamayacağı

---

[615] Richard Swinburne, *Responsibility And Atonement,* Oxford University Press, New York 1989, s. 137-140.

[616] Burada Hick 'rastgele' kelimesini kullanır ki bu da onun evrimin taraftarı olduğunu göstermektedir. Hick'in evrimsel oluşa dair görüşleri için bkz. John Hick, *Death&Eternal Life,* John Knox Press, Kentucky 1994. Yine onun biyolojik-sosyal evrim sürecindeki ve dinlerdeki tanrı fikrinin tarihi seyri hakkında bkz. Hick, *God Has Many Names,* Westminster Press, Pennsylvania 1982.

[617] Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Theodise,* İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 131.

ve bunun aslî günahla ilişkili olmadığı düşünülerek, kalbin yozlaşması yani kötülük ile aslî günahın birbirinden farklı olduğu belirtilmiştir.[618]

Anlaşılacağı üzere modern dönemde aslî günah inancının kabulü azalmış olsa da hâlâ bir inanç olarak varlığını devam ettirmektedir. Aslî günah konusunda teologların genel düşüncesi, özellikle insanın özgürlük ve sorumluluğunun bu inançla temellendirilemeyeceği yönünde olmuştur. Ahlâk, bilinç kazanma sonucunda ortaya çıkan bir duygu ve davranış olduğu[619] için sorumlulukların yerine getirilmemesiyle girilen günahın da bilinç kazanmayla eş zamanlı olması gerekir. Aksini düşünmek, yani doğuştan günah taşımak hem Tanrı'nın zatı hem de insan için bir adaletsizlik olacaktır. Çünkü insanın yapmadığı bir suçtan sorumlu sayılması en büyük adaletsizliktir.

Yukarıda da geçtiği üzere aslî günahın gerek dünyadaki gerekse insan eliyle yapılan kötülüklerle birlikte anılması teodise probleminin tartışılmasını gerektirmektedir. Bundan dolayı bir sonraki başlık altında bu meseleyi ele alacağız.

d- Teodise Problemi

Felsefe tarihinin en kadim problemlerinden bir olan teodise sorunu, ahlâkın evrime tabi olduğunu ileri sürenlerin de üzerinde durduğu konulardan biri olmuştur. Hatta kimilerine göre, bu kadim problem evrim teorisiyle birlikte ciddi anlamda yeniden alevlenmiştir. Yeryüzündeki yaşam tarihi, kan dökmenin dolayısıyla kıyımın tarihi olmuş, bu ise sonsuz ve kanlı bir varolma mücadelesine sahnelik etmiştir.[620] Buradan hareketle özellikle ilerleme fikrinin hâkim olduğu evrim teorisi açısından kötülük probleminin daha büyük bir önem arzettiği söylenebilir. Çünkü ilerlemenin durmaksızın

---

[618] Tennant, *The Origin and Propagation of Sin,* s. 8-11. Eserinde, insan vicdanının ahlâkî bakımdan gelişmiş insanda daha karmaşık bir yapıya sahip olduğunu, aslî günah doktrininin herhangi bir ahlâkî kötülüğün kalpte bıraktığı lekeden çok daha fazla bir anlamı olduğunu anlatmaktadır. Bu doktrininin tecrübi bir yönü olduğunu da dile getiren düşünür, aslî günah hakkında Augustin'in açıklamalarının Hıristiyan bilincinin gelişimini açıklamada başarısız olduğunu söylemektedir.

[619] Bütün teologlara göre bilinç ve iradenin ortaya çıkması, ahlâkî duygu ve hayatın başlaması için gerekli ve önemlidir. Bilinçsiz yapılan davranışlara ahlâkî bir nitelik atfedilemeyeceği için hayvanların davranışlarında ahlâkî bir nitelik aranamaz. Evrimci ahlâk konusunda evrimci biyolog ve sosyobiyologlarla evrimci teologlar arasındaki en önemli farklardan birisinin bu olduğu söylenebilir. Biyolog ve sosyobiyologlar, bilinç sahibi olmayan hayvanların bazı davranışlarını ahlâkî olarak nitelerken teologlar bilincin yokluğunda ahlâkın da olamayacağını söylemişlerdir.

[620] Willams, *Darwin, God And The Meaning Of Life*, s. 104.

devam ettiğinin varsayıldığı bu süreçte kötülükler sona ermemenin ötesinde artarak devam etmiş ve etmektedir. Ancak kimilerine göre klasik teolojinin teodiseyle ilgili anlaşılması güç bazı yönlerinin açıklanması için evrimsel ilerleme kavramı kullanılmıştır. Örneğin daha büyük bir iyiliğin elde edilmesi için kötülüğün var olduğunun iddia edilmesi bununla ilgilidir.[621] Bu yaklaşım evrim sürecinin kötülük ve kaosa sebep olduğuna dair düşüncelere de bir cevap niteliği taşımaktadır. Şöyle ki evrimsel mücadele ve kan dökmeler aslında daha büyük bir faydaya ve iyiliğe yol açmaktadır.

Evrimci etik içerisinde bu problemin ele alınışı daha çok Tanrı'nın zatı ve tabiatta görülen acı, bencillik gibi tabii ve ahlâkî kötülükler üzerinden olmuştur. Şöyle ki, doğal dünyada varolma mücadelesine, bu mücadelede çekilen acılara bağlı olarak söz konusu durumların tabiatın bir parçası olduğuna dair kanaatler güçlenmiş, bu ise iyi bir Tanrı'nın varlığı ile bütün bunların birlikte düşünülmesini zorlaştırmıştır. Nitekim tabiatın, özünde kötü olduğunu ve insan yaşamına uygun olmadığını düşünenler olmuş, bu düşüncelerini de "Mother Nature Is a Wicked Old Witch" sözleriyle ifade etmişlerdir.[622]

Dolayısıyla yarattığı varlıklara karşı merhamet sahibi olan Tanrı kavramıyla dünyadaki kötülükleri bir arada düşünemeyenler için kötülük problemi büyük bir sorun olmuştur. "Zatında iyi bir Tanrı böyle bir düzenin yöneticisi olamaz." fikri, evrimci etikçilerin kötülük problemi üzerinden teolojinin varlık ve ahlâk anlayışına itiraz etmelerinde temel çıkış noktasıdır denilebilir.[623] Teolojik evrimi savunanlar açısından, Tanrı'nın sürekli kemâle doğru ilerleyen bir süreci tabiat kanunu olarak koyduktan sonra kötülüklerin biçim değiştirerek ve artarak devam etmesi anlaşılması ve açıklanması zor ama gerekli bir sorundur. Nitekim bununla ilgili olarak şunlar söylenmiştir:

---

[621] Richard W. Kropf, *Evil and Evolution, A Theodicy,* Associated University Press, London 1984, s. 27.

[622] Williams, "Mother Nature Is a Wicked Old Witch", *Evolutionary Ethics*, s. 217. "Tabiat ana çok kötü yaşlı bir cadıdır." şeklinde tercüme edilebilecek bu ifade ile tabiatın özünde kötü olduğu ileri sürülmüş olmaktadır. Tabiatın özde kötü olup olmadığı hakkında bkz. William B. Drees (ed.), *Is Nature Ever Evil: Religion, Science And Value,* Routledge, London 2003.

[623] Pope, *Human Evolution and Christian Ethics,* s. 8. Kötülük ve teizm arasındaki ilişki hakkında ayrıca bkz. Michael Murray, *Nature Red in Tooth and Claw, Theism and the Problem of Animal Suffering,* Oxford University Press, New York 2008.

> “Evrime teist bir bakışla yaklaşanlar, yaratma olayındaki kutsal eylem fikrini kabul ederler ve Darwinci modeli bu kutsal eylemin bir biçimi olarak görürler. Teist evrimciye göre bu durumda bir tutarsızlık yoktur. Bu, bilimsel anlayışla inancın bir kombinasyonudur. Teolojinin evrimin gerçeklerine cevap vermek zorunda olduğu belirtilir. Bu yüzden Darwin’in bir sorun olarak gördüğü kötülük problemi ile teoloji karşı karşıya gelmek zorundadır.”[624]

Bu şekilde teolog evrimcilerin evrende olup bitenler ve bilhassa yaşanan afetler ve acıları açıklamakta zorlanmalarının en önemli sebebi, Hıristiyanlığa hâkim olan “Tanrı bütünüyle iyi bir varlıktır ve yaratmış olduğu evren de aslında iyidir” inancıdır.[625] Yani tabiatın ana karakteri kötü olmayıp iyidir. Bizatihi iyi olan bir Tanrı eliyle yaratılan dolayısıyla iyiliğin hâkim olduğu evren içindeki insan da Tanrı’nın suretini taşıması sebebiyle iyi bir tabiata sahiptir. Buna mukabil tabiatta hem deprem, sel gibi felaketler meydana gelmekte hem de insan eliyle cinayet, savaş, şiddet gibi kötülükler yapılmaktadır.[626] Bunlar da Tanrı’nın zatıyla birlikte kudretini ve merhametini sorgulanır hale getirmiş, “Tanrı dünyadaki kötülüklere karşı kayıtsız mı?” veya “canlıların acı çekmesini engellemekten aciz mi?” soruları sorulmuştur. Benzer şekilde evrimci ahlâk içinde kötülük problemini doğuran en önemli faktörün de hayatta kalma mücadelesinin ürünü hatta kalbi olan bencillik, rastlantısallık ve acımasızlık gibi davranışların kutsal ve iyi bir yaratıcı fikriyle uzlaştırılamaması olduğunu daha önce söylemiştik. Yani “Tanrı niçin böyle bir evrimsel kanun tayin etmiştir?” sorusu evrimci etikçiler tarafından özellikle sorulmuştur. Buradan da anlaşılacağı üzere teoloji-evrim uzlaşmasını zorlaştıran unsur, sadece biyolojik mücadeledeki kan ve şiddet olmayıp

---

[624] Hewlett, agm., s. 2912.

[625] Hıristiyan düşüncesini en fazla etkileyen isimlerden olan St. Augustine’e göre, Tanrı mutlak iyi olduğu için kötülüğü yaratmaz. Kötülüğün gerçekliği yoktur. Augustine’de, sonradan ilişen, yani arizi bir şey olan kötülük iyiliğin yokluk hali olarak tanımlanmıştır. Örneğin bir kötülük olarak kabul edilen hastalık, sağlığın yokluğudur. O halde tüm doğa iyidir, çünkü doğanın yaratıcısı mükemmel iyidir. Kötülüğü estetik açıdan da yorumlayan Augustine’e göre, “yaratılışın parçalarındaki bazı şeyler diğerleriyle ahenk oluşturmadıklarından kötü oldukları düşünülür. Ve yine bazı şeyler diğerleriyle ahenk oluşturdukları için iyidirler.” Daha fazla bilgi için bkz: Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi,* Etüt Yayınları, Samsun 1997, s. 118, 127; Yaran, *Kötülük ve Theodise,* Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 28-30; Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Theodise,* s. 36-45.

[626] Albl, *Reason, Faith, and Tradition*, s. 102.

aynı zamanda insanın acı çekmesine yol açan ve fiziksel mücadeleyi gerektiren durumlardır. İşte buna bağlı olarak insanın acı çekmesiyle Tanrı inancının evrimsel gelişme içinde nasıl uzlaştırılacağı sorununun, evrimin nasıl meydana geldiğiyle ilgili sorulardan çok daha zor olduğu düşünülmüştür.[627]

Bu şekilde Tanrı'nın varlığı ile dünyadaki kötülük ve acıların bir arada bulunmasının Tanrı'nın zatı açısından önemli bir tereddüde yol açtığı birçok kişi tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre, ahlâkî iyilik ve kötülüğün eşit oranda bulunduğu bir dünyanın iyi ve merhamet sahibi bir Tanrı tarafından yaratıldığı söylenemez; çünkü dünyanın kendisinde ahlâkî iyilik ve kötülüğe bir eğilim yoktur. Eğer dünya iyilik sahibi bir Tanrı tarafından yaratılsaydı çevremizde iyilikleri daha çok görürdük. Ancak realitede böyle olmayıp bazı insanlar daha fazla acıyla bazıları da daha çok iyilikle karşılaşmaktadır. Bütün bunların niçin böyle olduğuna dair bir sebep ileri sürülemezken söz konusu durumlarda bir adaletin varlığından da söz edilemez.[628]

Bu ve benzeri eleştirilere karşılık verilirken "iyi bir Tanrı acıyla dolu bir dünyayı nasıl yaratmıştır?" sorusunun teolojik cevabında, insanın doğuştan getirdiği günaha dikkat çekilmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi tüm insanların ilk insan Adem ve Havva'nın günahını taşıyarak dünyaya gelmelerine işaret eden aslî günah inancı teodisenin bir biçimi olarak kabul edilmiştir. Buna göre, Adem ve Havva iyi ve kötünün bilgisini taşıyan ağacın meyvesinden yiyerek Tanrı'nın iradesine karşı gelmişlerdir. Böylece cennetten kovularak ölümlü dünyadaki acı ve zorluklara mahkum olan bu ilk insan vesilesiyle sonraki nesiller de acıya maruz kalmışlardır. Kötülüğün sebebi olarak teolojik metinlerde gösterilen bir başka gerekçe de herşeyi güzel ve düzenli yaratan Tanrı'nın zamanla insanlar tarafından reddedilmesidir. Dolayısıyla Tanrı'ya olan inancın zayıflaması veya yitirilmesi de insanın çektiği acının sebebi olarak gösterilmiştir.[629]

Acı çekmeye sebep olan şey kötülüğe maruz kalmaktır. Bu kötülük ise hem doğal hem de beşeri olabilir. Kimilerine göre doğal yani tabiat kanunlarına bağlı olarak

[627] Jozef Zycinski, *God and Evolution*, s. 181-182.
[628] Dawkins, *River Out Of Eden: A Darwinian View Of Life,* Basic Books, New York 1995, s. 133. Dawkins'in kötülük problemi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Dawkins, *The God Delusion,* Mariner Books, New York, 2008.
[629] Peterson, "Falling Up", *Evolution and Ethics*, s. 274.

yaşanan acılar daha fazladır.[630] Eğer böyle ise ve bir Tanrı'nın olmadığı düşünülüyor ise, tabiatta acıya sebep olan kanunların müsebbibi olarak evrim mi kabul edilecek? Acının temel sebebi insanın yaptığı kötülükler ise insanın bu şekilde varlık bulması da yine rastlantılarla ve evrimle ilişkili olması gerekmektedir. Bu sorulara ve sorunlara Darwincilerin cevabı genler üzerinden olmuştur. Şöyle ki, eğer genler tehlike anını haber verme kabiliyetine sahip olan organizmaları kopyalayabilirlerse bu genlerin gelecek nesillerde yaşama şansı daha yüksektir. Duyusal sinir sistemi hayatta kalabilen genlerin gelecek nesillere geçme ihtimalini artırır. Bundan dolayı kompleks yaşam başladıktan sonraki evrim tarihinde genler bulundukları organizmaları acının tecrübe edilmesine tesadüfen programlamışlardır. İşte bu şekilde genleri tarafından acıya katlanmaya programlanan organizmalar diğerlerine göre daha fazla hayatta kalma şansına sahip olmuşlardır. Bu açıklama aynı zamanda, "canlılar ve insanlar niçin acı çekerek yaşamak zorundadır?" sorusuna Darwinci biyoloji içinde verilen en tatmin edici cevap olarak kabul edilmiştir. Bunu söyleyen naturalistlere göre, eğer acı çekme duyu ve duygusu olmasaydı canlılar tehlikelerle dolu dünyaya uyum sağlayamazlardı. Çünkü Darwin'e göre, acı ve eziyet çekme, aniden ortaya çıkan kötülüklere karşı canlının kendisini korumasına göre iyi bir şekilde uyarlanmıştır. Bu sayede de canlılar tehlikenin varlığını önceden hissederek haber vermektedirler.[631]

Peki bu karşılaşılan kötülükler ve yaşanan acıların ahlâkî anlamı nedir? Ahlâkî davranışın iradeye bağlı olarak ortaya çıktığı kabulünden hareketle denilebilir ki ancak beşeri, yani insanlar tarafından yapılan davranışlara "kötü"lük atfedilebilir ve sadece bunların ahlâkî bir anlamı vardır. Bu yaklaşım, "gerçekte salt bir kötülük yoktur, mevcut kötülüğün kaynağında özgün iyiliğin bozulması veya dejenere olması yatmaktadır."[632] açıklamasına da uygun düşmektedir. Çünkü özgün iyiliğin bozulması ancak akıl ve irade sahibi varlıklar eliyle mümkündür.

Bundan dolayı ahlâkî kötülük[633] probleminin çözümüne dair son zamanlarda ileri sürülen en yaygın cevap irade özgürlüğü olmuştur. Bunu savunanlara göre, Tanrı

---

[630] Zycinski, *God and Evolution,* s. 184.
[631] Hauhgt, "Darwin, Divine Providence And The Suffering Of Sentient Life", *Darwin and Catholicism,* s. 212.
[632] Albl, *Reason, Faith, and Tradition,* s. 103.
[633] Ahlâkçılar kötülüğü üç başlık altında gruplandırmışlardır. Buna gore metafiziksel, fiziksel ve ahlâkî kötülükten bahsedilebilir. "Metafiziksel kötülük" terimini ilk kullanan Leibniz'dir. Bununla kastedilen

yarattıklarının özgür olması için kendi iradesini sınırlandırmıştır. Ancak sunulan çözümün kötülük problemini azaltmakla birlikte ona tamamen çare olmadığı da belirtilmiştir.[634] Burada özgür irade vurgusu önemli olmakla birlikte Tanrı'nın bu özgürlüğe izin vermek için kendi iradesini sınırlandırmasının mutlak bir sınırlama olduğu düşünülemez. Tanrı müdahale edebileceği durumları iradesi dâhilinde serbest bırakmaktadır. O mutlak manada özgür olan tek varlıktır, ancak bu özgürlüğüne rağmen rastgele, amaçsız yaratma ve fiillerde bulunmaz.[635]

Özgür iradeye vurgu yapan isimlerden biri olan Swinburne'e göre kötülükler doğal ve ahlâkî olarak ikiye ayrılmaktadır. Onun düşüncesinde ahlâkî kötülük insanların iradi olarak yaptıkları kötü davranışlar veya iyiliğe kayıtsız kaldıkları durumlar olarak tanımlanırken iradeli seçimlerin yani özgürlüğün de doğal bir sonucu kabul edilmektedir. İnsanlar neyi yapıp yapmayacaklarında özgür iseler ahlâkî kötülük de var olacak demektir. Ahlâkî sorumluluk duygusu da özgür iradeyi zorunlu kılmaktadır. Bütün belirlenmişliklerden uzak kalma anlamına gelen özgür iradede ahlâkî bir sorumluluk söz konusudur. Ancak Swinburne, bu sorumluluğu üstlenmek için insanın ahlâkî inançlara sahip olmasını gerekli görürken bu inançların yapmakla yapmamak veya karşı çıkmak gibi özgürlüklerle uyumlu olmasını şart koşmuştur.[636] Ayrıca düşünür, erdemli davranışlar için bazı kötülükleri gerekli görmüştür. Eğer keder çeken insanlar olmazsa onlara karşı iyilik yapılamaz; acı çekilmediği sürece ona katlanmak mümkün olmaz. Kötülüğün olmadığı bir dünyada bağışlama, fedakarlık, merhamet gibi

---

"yaratıklardaki aslî kusurluluktur." Diğer iki tür kötülüğün temelinde de metafiziksel kötülük bulunmaktadır. Metafiziksel kötülüğe yol açan şey metafiziksel eksiklik yani yetkinliğin eksikliğidir. Bu ise bir yönüyle ahlâkî yetkinlikle alakalıdır. Nitekim ahlâkî kötülükle ilgili yapılan tanımlardan bazılarında insanın eksik ve kusurlu davranışlarının bu kötülüğe sebep olduğu üzerinde durulmuştur. Bazılarında ise ahlâkî kötülük, özgür insanların yanlış davranışları ve kötü karakter özelliklerinden ibarettir, denilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Yaran, *Kötülük ve Theodise,* s. 30-31; Manafov, *John Hick'in Felsefesinde Kötülük Problemi ve Theodise,* s. 38-45; Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği,* s. 121-134.

[634] David Ray Griffin, "Whitehead's Naturalism and a Non-Darwinian View of Evolution", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution,* ed. John B. Cobb, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2008, s. 383.

[635] Albino Barrera, "Darwinism And Economics", *Darwin and Catholicism,* s. 161.

[636] Swinburne, *Responsibility and Atonement,* s. 51. İlahi ve beşeri ahlâk anlayışlarının ortak olan yönlerinden bir tanesinin özgürlük ve sorumluluk olduğunu teologların ve bilim adamlarının yaptıkları vurgulardan anlayabiliriz. İslam ahlâkının da temel vurgusu, akıl ve irade sahibi olarak yaratılan insanın ahlâkî sorumluluğa sahip olması için özgür yaratılmış olduğudur. Aklı ile iyi ve kötüyü ayırt eden insan özgür iradesi ile de iyi ve kötüden birisini tercih eder. Bkz. Kutluer, *Sarp Yokuşu Tırmanmak,* s. 137.

erdemlerden de söz edilemez. Çünkü manevi ilerleme ve olgunlaşma kötülükler yoluyla gerçekleşmektedir.[637]

İlk insanın ve sonraki nesillerin tabiatlarının değişip değişmediği, Adem'den beri bütün insanların yüklendiği aslî bir günahın olup olmadığı ve dünyada meydana gelen kötülüklerin kimin eseri olduğu dolayısıyla ahlâkın biyolojik evrim sonucu ortaya çıkıp çıkmadığı meselesini daha spesifik olarak ele almak konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu sebeple bir sonraki başlıkta teolojinin içerisinde evrim teorisine yer açan ve fikirleriyle Hıristiyan dünyasında etkili bir isim olan Pierre Teilhard De Chardin'in görüşlerine yer vereceğiz.

II- Pierre Teilhard De Chardin: Teoloji İle Evrimci Ahlâkın Uzlaşma Zemini

Pierre Teilhard de Chardin, Hıristiyan din adamları içinde evrimci tezi benimseyip teolojiyle uzlaşabileceğini dile getirenlerin ilk ve en önemli isimlerindendir.[638] Eserlerinin basılmasıyla birlikte evrim düşüncesinin teoloji üzerinde önemli etkiler meydana getirdiği rahatlıkla söylenebilir.[639] Son derece reformist olan görüşleri, zamanının din adamları tarafından kabul edilmemiş ve bu nedenle kiliseden dışlanmıştır. Chardin'in bağlı olduğu Fransız Hıristiyan teolojisi, genelde Katolik

---

[637] Swinburne, *Providence And Tthe Problem of Evil,* Oxford University Press, New York 1998, s. 223. Kötülüğü Tanrı'nın hakkı olarak niteleyen Swinburne, güzel şeylerin varolması için Tanrı'nın kötülüklere izin verdiğini ve bunu yapma hakkına sahip olduğunu ileri sürmektedir. Swinburne'ün bu düşüncesinde Hıristiyanlık inancının da etkisiyle Tanrı'nın beşeri bir seviyeye indirildiğini söyleyebiliriz. Bir şeyi yapmaya Tanrı'nın hakkı olduğunun düşünülmesi, hakkı olmayan şeyler de olduğunu akla getirmektedir. "Hak" kelimesi üzerinde de duran düşünür, "Eğer ve sadece o şeyin yapılmasıyla başka birisi için yanlış olmayan bir şey yapılmış olursa Tanrı'nın o şeyi yapmaya hakkı vardır." diyerek bireyler için hoş görülebilir durumlarda Tanrı'nın bir hakkı olduğundan söz edilebileceğini iddia etmektedir. Bu varsayım ve yaklaşım teolojik yaklaşımların ve İslam teolojisinin epey uzağında olan bir görüştür. Tanrı'ya bir şeyi yapma hakkı olduğu isnat edilemez, çünkü O zatının bir gereği olarak herşeyi yapma hakkına sahiptir ve bu da bir şarta bağlı değildir. Ancak O kulları için onların taşıyamayacaklarından daha fazlasını ne kötülük olarak ne acı olarak ne de sıkıntı olarak vermeyeceğini bildirmektedir (Bakara, 2/286). Bu da Allah'ın lütfunun, ihsanın ve rahmetinin bir sonucudur (İbn-i Kesir Tefsiri, c. 3, s. 1141). Ayrıca bkz: Swinburne, *Tanrı Var mı?,* çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 14, 87

[638] Lodovico Galleni, "Teilhard de Chardin: Moving towards humankind?", *Biological Evolution: Facts And Theories, Facts And Theories*, s. 497.

[639] David H. Lane, *The Phenomenon of Teilhard: Prophet for a New Age,* Mercer University Press, Georgia 1996, s. 15, 56. Eserde Chardin'in de dâhil olduğu bir çok isim Hristiyan teolojisinde meydana getirdikleri fikirsel değişimlerden dolayı New Age isimli yeni bir çağın başlatıcısı ve liderleri olarak tanıtılmıştır. Chardin'in fikirlerinin etkileri konusunda ayrıca bkz. "Evolution, Organic", *New Catholic Encyclopedia*, c. 5, s. 691.

kilisesinin görüşlerine sahipti ve genel temayülleri evrim teorisini bir yaratılış biçimi olarak kabul etme yönündeydi. Nitekim evrim fikrini yaratıcı birlik olarak düşünen Chardin'e göre de Hıristiyanlığın Tanrısı evrimin Tanrısıdır ve evrim hayata dair olguları aydınlatan bir ışıktır. Bundan dolayı gerek hayatın gerekse ruhun evriminde ilahi yaratılış yer almıştır. Dolayısıyla bu süreç aynı zamanda "Hıristiyan yaratılış teorisi" olmuştur.[640] Yine ona göre, ilerlemenin ve evrimin dini olan Hıristiyanlığın teslis, aslî günah, İsa'nın ulûhiyeti, vahiy, mucize gibi unsurları bir Hıristiyan'ın üstün evrimi sırasında doğal ve fonksiyonel olarak vuku bulmuştur.[641]

Benzer düşünceler Chardin'in evrimin seyrinin nereye doğru olduğuna dair görüşlerinde de görülebilmektedir. Çünkü ona göre çok büyük bir hareket olan evrimin yönü, atomdan moleküle, molekülden hücreye, farklı yaşam formlarına ve insana doğru bir gelişmedir. Evrimin son basamağını temsil eden bu insan aynı zamanda evrimin ekseni ve lokomotifidir. Chardin içinde Tanrı'nın yaratıcılığına da yer verilen evrimsel oluşa ve gelişmeye inandığı için onun adı aynı zamanda süreç filozofları arasında zikredilmiştir.[642] Nitekim hem maddenin başlangıcı hem de evren anlayışında Whitehead ile Chardin arasında benzerlik kurulmuş ve her ikisi de gerçekliğin niteliği ve olaylar arasındaki organik ilişkiye vurgu yapmıştır.[643] Buradan hareketle de

---

[640] Peacocke, *Evolution,* s. 27, 28; Robert, Ellsberg (ed.), *Pierre Teilhard De Chardin,* Orbis Book, New York 2008, s. 49. Chardin'in, hem biyolojik hem de ruhun evriminde Tanrı'nın kudretinin var olduğu yönündeki düşüncesi, Süleyman Ateş'in "ruhani evrim" fikriyle örtüşmektedir. Bunun için bkz: Ateş, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", s. 144-146.
[641] Lane, *The Phenomenon of Teilhard,* s. 58.
[642] Nicholas Rescher, *Process Metaphysics: An Introduction To Process Philosophy,* State University of New York Press, New York 1996, s. 100; William Norman Pitterger, *Alfred North Whitehead,* John Knox Press, 1969, s. 49.
[643] N. M. Wildiers, "Foreword", *The Heart of Matter* (Chardin), çev. Rene Hague, A Harvest Book, USA 1978, s. vii. Chardin ile Whitehead arasındaki fikri benzerlikler ve ayrılıklar hakkında ayrıca bkz. Stanley J. Grenz, Roger E. Olson, *20th Century Teology, God&the World in a Transitional Age,* USA 1992; Lane, *The Phenomenon of Teilhard: Prophet for a New Age,* s. 59. Chardin ve Whitehead'in görüşleri arasındaki benzerliğin sebeplerinden biri olarak her iki filozofun da Hegel'in felsefi düşüncesinden etkilenmeleri gösterilmiştir. Bkz. Hans Küng, *The Begining of All Things, Science and Religion,* çev. John Bowden, Cambridge 2007, s. 100. Chardin ile Whitehead arasında benzerliğin olduğundan söz etmek, hangi düşünürün diğerini etkilediği sorusunu akla getirmektedir. Aynı dönemde yaşamış olan her iki düşünürün de evrimsel süreçten bahsetmesi, bu süreç içinde dünyanın ve canlıların oluştuğuna inanması ve bu sürecin üstünde Tanrı'nın varlığına dair görüşleri birbirlerinden etkilendiklerini göstermektedir. Chardin'e ait *The Heart of Matter'*ın önsözünde Wildiers, Whitehead'in Chardin'i tanımadığını buna karşılık Chardin'in Whitehead'e ait *Science and The Modern World* isimli eseri okumaya niyet ettiğini belirtmektedir. Yine Chardin bir mektubunda kendisine Whitehead'in *Religion in the Making* isimli kitabının verildiğini ve eserin ilginç ifadelerle dolu olduğunu yazmaktadır. Bkz. Chardin, Lucile Swan, *The Letters of Teilhard De Chardin and Lucile Swan,* ed. Mary Gilbert, University of Scranton Press, 1993. Ayrıca Chardin'in eserlerinde Whitehead'e atıflar yapmasının aksine Whitehead'in kitaplarında

Chardin'in metafizik düşüncesinin Whitehead'in görüşleriyle karşılaştırılarak aydınlatılabileceği düşünülmüştür.[644]

Buna bağlı olarak Chardin'de insan, kozmos ve tabiatın bir parçasıdır. Evrimin bir sonucu olan evrendeki sürekli değişmeler nedeniyle onun bir parçası olan insan da statik değil dinamik bir varlığa sahiptir. Nitekim evrimsel değişmelerin neticesinde daha kompleks varlığa doğru olan biyolojik ilerleme[645] beraberinde bilinç ve düşüncenin de gelişmesine yol açmıştır. Bilinç ve düşüncedeki ilerleme ise ilerlemenin en üst noktası olan İsa'nın varlık bulmasıyla sona ermiştir ki bu seviye "Christic" ismiyle ifade edilmiştir.[646] Böylece insan türünün en üst seviyesini temsil eden İsa'nın fonksiyonu da değişmiştir. O artık bütün insanlığın kurtarıcısı olarak beklenen bir mehdi değil, evrimin hareket ettiricisi, düzenleyicisi, rehberi ve insanlığın ulaşmayı istediği bir hedef olmuştur. Fiziki komplekslilikten içsel kompleksliliğe doğru olan bu süreç ise "Teilhardçı kanun" olarak isimlendirilmiştir.[647] Chardin, bu şekilde biyolojik evrimle

---

Chardin'in zikredilmemesinden hareketle ilk önce Whitehead'in düşüncesinin Chardin üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Chardin, Pierre Leroy, *Letters From My Friend, Teilhard de Chardin, 1948-1955,* Paulist Press, 1980, s. 52. Yine Whitehead'in ve Chardin'in eserlerinin yayımlanma tarihleri de bu düşünceyi desteklemektedir.

[644] Ian G. Barbour, "Teilhard's Metaphysics Process", *The Journal of Religion,* c. 49, no. 2 (April 1969), s. 136.

[645] Teolojik bir evrimi savunan Bucaille, bu evrimin ilerleme özelliğine dikkat çekerken bunu kabul eden bir isim olarak Chardin'i de zikreder. Ona göre evrende nebuladan galaksilere, yıldızlara ve gezegenlere doğru, gitgide artan bir karmaşıklığa sahip olan ve ölümle sona eren bir evrim söz konusudur. Chardin'in de vurguladığı bu karmaşıklık aynı zamanda çeşitliliğin artmasına yol açmaktadır. Bucaille, Chardin'in teolojiden hareketle ele aldığı biyolojik evrim yaklaşımının inandırıcılığının ve delillerinin bugünkü bilimsel verilerle arttığını söyleyerek Chardin'in görüşlerini desteklemiştir. Bkz. Bucaille, *İnsanın Kökeni Nedir,* s. 281-282, 290.

[646] Evrim sürecinin iki boyutu olduğundan söz edilmiş, bunlardan birisinin kozmik (natural), diğerinin christic (supernatural) olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre evrimci veya teilhardçı perspektifte christic canlı ve dönüşen temel bir nitelik olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda onun hem dünyevi hem de manevi/ruhi/dini bir özelliği vardır. Ayrıca bu christic, kozmik ve beşeri unsurla birlikte teilhardçı içsel yaşamın üç öğesini oluşturur. Bunlar aynı zamanda gerçeğin üç boyutuyla da eş zamanlı olup Teilhard'ın sisteminin anahtar kelimesidir denilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sion Cowel (ed), *The Teilhard Lexicon:Understanding the language, terminology and vision of the writings of Pierre Teilhad de Chardin* , Sussex Academic Press, Brighton 2001, s. 32, 34. Bilinç ve düşüncenin en üst seviyesinin İsa'da ortaya çıkması Chardin'in daha çok manevi/ruhsal evrimden bahsettiğinin en önemli delillerinden biridir. Çünkü biyolojik evrim zamana bağlıdır ve zamansal olarak daha sonra gelen bir varlığın daha kamil olması gerekir. İsa'nın kendisinden yüzyıllar sonra gelecek insanlardan bile daha fazla bilince ve düşünceye sahip olduğunun söylenilmesi bilinç, düşünce ve ahlâkın evriminin daha çok ruhsal boyutundan söz edildiğinin göstergesidir.

[647] Ursula King, "Teilhard De Chardin, Pierre", *Encyclopedia of Religion,* c. 13, s. 9033.

birlikte ve onun devamı olarak içsel/manevi bir evrimi kabul etmesinden dolayı "kozmo-mistik" (cosmo-mystic) olarak adlandırılmıştır.[648]

Bu kanuna göre ruh-beden veya kalp-zihin[649] bütünlüğüne sahip olan insanın, evrim süreci içinde ortaya çıkışı, fiziki kompleksliliğin içsel komplekslilik olarak nitelendirilen bilinç ve düşünceye dönüşmesi ile açıklanmaktadır. Ancak soyut kavramlar olan ve insanın ruhi veya manevi yönünü ifade eden bilinç/düşünce özelliğinin maddeden nasıl ortaya çıktığı en büyük problem olarak Chardin'de de kendini göstermektedir. Bilince veya bilinçliliğe dair hiçbir özelliğe sahip olmayan ve gayeden yoksun bir sürecin bu bilinci nasıl ortaya koyabildiği hem biyolojik hem de ahlâkî açıdan en zor problemlerden biridir.

Dolayısıyla bu şekilde bilinçten ve gayeden yoksun, rastlantılarla ilerleyen bir evren anlayışının kutsal teolojik anlayışların evrende var olduğunu söylediği nizam ve gaye ile taban tabana zıt olduğu aşikârdır. Ancak evrim fikriyle birlikte teolojinin ilkelerine de sahip çıkan pek çok düşünür ve teolog, nizam ve gaye ile evrimin ilerlemeci anlayışını birlikte ele alarak ikisini uzlaştırmaya çalışmışlardır.[650] Bu teologlardan biri olan Chardin'de gerek ilerlemenin gerekse düzenin ve dolayısıyla ahlâkın temelinde Tanrı vardır. Ahlâkı, evrimsel ilerlemenin içinde açıklamasına rağmen, bu ilerlemenin yönünün İsa'ya ve Tanrı'ya doğru olduğunu ileri sürmekle o, kutsal gücü devreye sokmuştur. Düşünür evrimci ahlâkı Tanrı merkezli açıklamıştır;

---

[648] Claude Cuenot, *Science And Faith In Teilhard de Chardin,* Garnstone Press, 1967, s. 36.

[649] King, "The Heart of Teilhard De Chardin's Spirituality", *Pierre Teilhard De Chardin,* s. 10. King, Chardin'in hayatı boyunca zor anlaşılan ve belki de bu sebepten dolayı kolayca reddedilen bir düşünür olduğunu söyler. Şeylerin özünü bilmeyi, özellikle yaşamın gizemi ve amacı içinde araştırarak bilmeyi çok arzulamıştır. Belki de bu arzu onu, madde-ruh bütünlüğüne ve ruhun ya da canlılığın maddeden doğduğu düşüncesine götürmüştür. Ilk zamanlarda madde-öz, beden-ruh, bilinçsizlik-bilinç gibi zıt unsurları, varlığın iki türü, iki farklı öz olarak düşündüğünü ve bu düşüncelerle kuşatıldığını söyleyen Chardin, maddenin ruhun hizmetinde olduğunu, ruhun ise gölgeden ibaret olduğunu düşünmüştür. Gölgeden ibaret ruha saygı duyması için zorlandığını ama ne kalben ne de entellektüel olarak bir ilgi kuramadığını özellikle vurgular. Bu yaklaşım ve düşünce onu madde ve ruhun aynı şeyin iki farklı yönü olduğu inancına götürmüştür. Madde ve ruha yaklaşımında Hıristiyan teolojisine bir karşı çıkış vardır. Hıristiyanlıkta madde tamamıyla kötü kabul edilmiştir. Chardin'in bu düşüncesi İslam'a yakın bir düşüncedir. Islam dini, ruhun asıl olduğunu düşünse de maddeyi değersiz kabul etmez. Canlılığı sağlayan ruh olmakla birlikte madde ruhun canlılığının ortaya çıkması için bir vesiledir. Dolayısıyla madde ve ruh birlikte bir anlam bütünlüğü oluştururlar. Batı düşüncesindeki ruh-beden düalizmi pek çok ikiliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bilgiden tutun da kültüre kadar herşeyde dini ve dini olmayan iki durum aranmıştır. Bu ikiliği de Kartezyen felsefeyle ilişkilendiren Kutluer, Descartes'in cisim ve ruh diye iki cevher kabul etmesinin bu ikiliğe neden olduğunu söylemektedir. Bkz. Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı,* s. 71-89.

[650] Bucaille, *İnsanın Kökeni Nedir,* s. 281.

çünkü bir Tanrı inancına dayanan ahlâkî buyrukların yaptırımının daha güçlü olacağını ve böyle bir ahlâkın aynı zamanda insanları hem birbirlerine hem de Tanrı'ya yaklaştıracağını vurgulamıştır. Bu ilişkiler ağını mümkün kılan ise ilerlemedir. İlerleme olmaksızın ne Tanrı'nın ne de diğer insanların sevilmesi mümkün değildir; çünkü ilişkilerdeki duygusal bağı sağlayan ruh, ilerlemenin bir ürünüdür.[651]

a- Ahlâkın Evriminde İlerleme Fikrinin Yeri

Chardin'e göre, ilerleme, olan ve olabilecek herşeyin farkına varan bilinçtir. Bu şekilde ilerlemenin bir bilinç hali olarak tanımlanması, evrimle ahlâk arasında bir ilişki olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü ahlâk da bir bilinçlilik halidir. Evrimsel mekanizmanın en önemli ilkesi olan ilerleme ile ahlâk arasında kurulan bu ilişki sonucunda evrim, bir amaca göre hareket eden süreç niteliği kazanmıştır. Bundan dolayı Chardin'de ahlâk, evrimin daha fazla ilerleme amacının bir ürünü kabul edilmiştir. Kendisi üzerinde düşünen ve sadece biyolojik veya fiziksel evrimle ilerleyemeyeceğinin farkına varan evrim, bir manada, ahlâka ihtiyaç duymuştur. Bu şekilde evrimin bilinçli bir süreç gibi sunulmasının ardında ise Tanrı inancı vardır. Tanrı, insan gibi bir varlığın sadece maddenin evriminin ürünü olamayacağını bildiği için evrime, bilinçlilik ve ahlâk kazanma gibi bir amaç vermiştir. Bu amaç da ruh fikriyle temellendirilmeye çalışılmıştır.[652] Böylece ahlâk mistisizm içinde ele alınmış ve din olmaksızın ahlâkın gücünü yitireceği söylenmiştir.[653]

Yine Chardin, evrimin bir yönü olduğuna inanarak ve bu gittiği yönün de artan bilinçliliğin biçim kazanmasına doğru olduğunu söyleyerek hem ahlâka hem de ilerlemeye vurgu yapmıştır.[654] İlerlemenin kozmostan düşünceye doğru olduğuna inanan teolog, kozmosun oluşumunu şu şekilde formüle etmiştir: Kozmosun yaratılışı-Canlıların yaratılışı-Düşüncenin yaratılışı. Bir başka yerde de evrenin üç unsurundan bahsetmiş ve bunların kozmos-insan-Christic olduğunu söylemiştir. Buna göre

[651] Pierre Teilhard De Chardin, *Future of Man*, çev. Norman Denny, Image Books/Doubleday, USA 2004, s. 10-14.
[652] Chardin, *Future of Man*, s. 3-6,10, 203.
[653] Chardin, *Activation of Energy*, çev. Rene Hague, A Harvest Book, London 1978, s. 51.
[654] Thomas M. King, "Foreword", *Divine Milieu*, çev. Siôn Cowell, Sussex Academic Press, Brighton 2004, s. xix.

maddeden şuura doğru bir ilerleme söz konusudur. Düşünce, ilerlemenin en son basamağıdır ve bu aşama insanın ve ruhun yeryüzünde belirdiği bir dönemdir. Düşüncenin en üst basamağında ise İsa varlık bulmuştur ki evrenin merkezinde de İsa vardır.[655] Ayrıca düşüncenin ortaya çıkması ile doğal seleksiyonun işlevinin de azaldığından söz edilmiştir. Elenmenin hâlâ devam ettiğine inanılmakla birlikte düşünme gücünün onun önemini ve işlevini geri plana ittiği ileri sürülmüştür.[656]

Bu şekilde düşünce ve şuura doğru olan ilerleme aynı zamanda ahlâkın da evrimidir.[657] Çünkü bilinç ahlâkın en önemli şartlarındandır, dolayısıyla bilinç olmaksızın ahlâktan ve sorumluluktan söz edilemez. Evrimin ve ilerlemenin hem fiziksel hem de ruhsal olarak gerçekleştiğine inanan teolog, ruhun evrimsel ilerlemesinin bilinçliliğe doğru olduğunu düşünmektedir. Bilinç ise dış dünyayla girilen ilişki sonucunda kazanılır. İnsanın bilinç kazanma süreci aynı zamanda onun ruhsal evrimini de gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Bilincin ve ruhun evrimi ise ahlâkın evriminin tamamlandığına işaret etmektedir.[658]

Buradan anlaşılmaktadır ki evrimsel ilerlemenin en güzel örneğini bilinç sahibi insan temsil etmektedir çünkü bugün evrimin sürekliliği bilince bağlı kabul edilmektedir.[659] Ahlâkın evrimsel süreç içindeki ilerlemesinde, ilkönce bir cevher, bir birim olarak insan ortaya çıkmış daha sonra insan türüne ait ve insanın tabiatına has

---

[655] Chardin, *Future of Man,* s. 26, 311. Eserde İsa'nın evrendeki konumu şu şekilde formüle edilmiştir: "İnsan için yaşam, İsa için insan, Tanrı için İsa" yaratılmıştır. Burada İslam teolojisinde de yaygın olarak inanılan "Alemlerin Hz. Muhammed için yaratılmış" olduğu inancını görebiliyoruz. Ancak Tanrı için İsa'nın yaratılmış olduğu inancı İslam inancına tamamen aykırıdır. Tanrı'nın kendisi için bir varlığı yaratmış olması, O'nun bir şeye muhtaç olduğu anlamını çağrıştırmaktadır. Chardin, "Christ as Universal Element" isimli yazısında, İsa'nın yaratmanın ve yaratılmışların merkezinde yer aldığını, Tanrı'nın yaratıcılığının da insanın İsa'da birleşmesi yönünde ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Bu dünyadaki amaç İsa'ya ulaşmaktır. Bunun için bkz. Chardin, "Christ As Universal Element" *Pierre Teilhard De Chardin* içinde, s. 84-89. İslam teolojisinde ise Hz. Muhammed bizi Tanrı'ya götüren en önemli vesiledir.

[656] Chardin, *Activation Of Energy,* s. 7.

[657] Ahlâkın bir tekâmül geçirdiği doğrudur, statik bir ahlâk anlayışını İslam düşüncesinde de göremeyiz. Ahlâkın tekâmüle uğradığını ifade eden en önemli kaynak Peygamberin "Ben ahlâkı tamamlamak için gönderildim"(İmam Malik, Muvatta, Hüsnü'l-Hulk, 8) hadisidir. Bu hadiste ahlâkın verilip biten bir şey değil, zaman içinde oluşup kemâlini bulan bir duygu ve davranış olduğu anlatılmaktadır. Ancak, burada söz edilen tekâmül ile ahlâkın orijinin evrime dayalı olduğu; hiçbir ahlâkî ilke, düşünce yok iken biyolojik evrim süreci içinde ahlâkın oluşup şekillendiği kastedilmemektedir. Çünkü tamamlanmak durumunda olan bir şeyin ilk nüveleri, temelleri de var demektir. İslam düşünürlerinde ahlâkın evrim geçirip geçirmediğine veya evrim süreci içinde ahlâkın nasıl temellendirileceğine dair bir açıklama genelde yoktur. Bütün tartışmalar, çoğunlukla, yaratılışla evrimin nasıl bir araya getirileceği, ilk insanın evrim süreci içinde nereye oturtulacağı ve insanın konumu hakkında olmuştur.

[658] Chardin, *Future of Man*, s. 3-6,10, 203.

[659] Savary, *Teilhard De Chardin,* s. 34.

olan davranışlar -ki bunların başında düşünme gelmektedir- belirmiş ve sonunda insan sorumluluğun ve özgürlüğün zirvesine ulaşmıştır. Biyolojik ve ahlâkî evrim ilerlemeye dayanmakla beraber Chardin'de ilerleme bizatihi değer olarak kabul edilmemiştir. İlerlemeyi değerli kılan, ortaya koyduğu ürünlerdir ve bunların başında da insan gelmektedir. Dolayısıyla insan gibi bir varlığı, bilinci ve düşünceyi ortaya çıkardığı için ilerleme önemlidir.[660] Yukarıda ifade edildiği gibi uzlaşmacı teologlardan Rahner evrimdeki sürekliliğe değer yüklerken Chardin bu süreklilik sonucu ortaya çıkan ürünlere bir değer atfetmiştir.

İlerleme, varlık silsilesinin en zirvesi olan insanı ortaya çıkardıktan sonra, manevi bir boyut kazanmıştır. Yani ilerleme ve evrim fiziksel boyuttan manevi/ruhi bir boyuta geçmiştir.[661] Nitekim düşünür Darwin ve Spencer'in evrim açıklamalarının manevi/ruhsal bir rehber prensipten yoksun olduğu için eksik kaldığını söylemiştir. Evrimi tamamlayan manevi unsur ise bireyin özgürlüğü ve kendini aşmasıdır.[662] Ona göre, maddenin sahip olduğu daha komplekse doğru gitme potansiyeli, ilerlemek için yetersiz olduğundan biyolojik evrim ancak düşünce ve ahlâk ile ileriye doğru gitmiştir. Evrim süreci içinde canlılar insan formunu kazandıktan sonra bu forma bilinç eklenmiş, bilinç sorumluluk duygusunu doğurmuş ve böylece ruhun evrimi başlamıştır. Ruhun evriminin ilerlemesi ise ahlâkın elde edilmesiyle mümkün olmuştur.[663] Nitekim dünyanın geleceği de ahlâkî bilince dayandırılmıştır. Bu bilinç ise evrensel sevginin

---

[660] Chardin, *Future of Man,* s. 9, 10.

[661] Teoman Duralı'ya göre, İslam düşünürlerindeki evrimci fikirler, hem Kur'ân'a dayandıklarından hem de ilkçağdan beri varolan düşünce sistemlerini takip ettiklerinden dolayı evrimi mükemmele doğru ilerleyiş olarak kabul etmişler ve açıklamışlardır. Bu tekâmüle doğru ilerleyişin elbette hem maddi hem manevi olduğu düşünülmüştür. Tabiatta ve canlılar dünyasında yaşanan oluşum ve dönüşüm kutsal bir prensibe bağlandığı için bu sürece "tekâmül" ismi verilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz: Duralı, Teoman, "Tekâmül ile Evrim", *İlim ve Sanat,* sy. 15, Eylül-Ekim 1987, s. 63; Hüsrev Hatemi, "Osmanlı Düşüncesinde Darwin Öncesi Evrim Kavramı"; *İlim ve Sanat,* sy. 23, Ocak-Şubat 1989, s. 42; Süleyman Ateş, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi"; *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 20, 1975, s. 127; Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1987. "Tekâmül" adlandırmasını paylaşan başka düşünürler de olmuştur. Evrimi kabul eden bu görüşlerin yanında Seyyid Hüseyin Nasr'a göre, İslam düşüncesinde bitki ve hayvanlar alemi bir sınıflandırılmaya tabi tutulmakla birlikte modern anlamda bir evrim fikrinin kabul edildiği söylenemez. Birçok İslam düşünürü varlık alemini derecelendirmiş ve ruhun tabiatın içinden geçtiğini söylemiştir. Ancak onların varlık algısı ve onu sınıflandırması Batı düşüncesinden farklı olmuştur. Buna göre, İslam düşünürlerinin evrimi kemâle doğru ilerleyen dikey bir evrimdir. Dolayısıyla onlar Darwinci anlamda evrim teorisinde ileri sürülen bir evrim fikrine karşı olmuşlardır. Daha geniş bilgi için bkz: Nasr, S.Hüseyin, *İslam'da Düşünce ve Hayat,* İnsan Yayınları, İstanbul 1988, s. 200.

[662] David Grumett, *Teilhard De Chardin: Theology, Humanity And Cosmos,* Peeters, Leuven 2005, s. 242.

[663] Chardin, *Future of Man,* s. 205, 206.

ortaya çıkmasıyla doruk noktasına ulaşmıştır.[664] Ahlâkın evrim süreci içinde ortaya çıkışıyla ilgili net açıklamalarda bulunulmasa da bilincin ve düşünme gücünün elde edilmesinden sonra ahlâka yer açılmasının iki anlamı olabilir. Birincisi onun beynin bir ürünü olarak kabul edildiğine işaret etmektedir. İkincisi ise bir davranışın ahlâkî nitelik kazanması ancak bilinçli yapıldığı zaman mümkün olmaktadır. Nitekim beynin gelişimi ile ahlâkın ortaya çıkması arasında ilişki kuran Chardin, bu yönüyle evrimci biyolog ve sosyobiyologlarla fikir birliği içindedir. Ona göre, davranışların ahlâkî değer kazanması özel bir evrimin sonucudur. Ahlâkı ortaya çıkaran bu özel evrim, beynin gelişimiyle birlikte mümkün olmuştur.[665]

İnsanın önce bilinç ardından ahlâk sahibi olması evrimin daha ileri basamaklarında gerçekleşmiştir. Ahlâkî varlık olmakla beşerilikten çıkan insanoğlu, bu kazanımlarına kültürü ve dini de ekleyerek sosyal bir varlık olmuştur. Bunların hepsi de evrimin ilerleyen aşamalarında meydana gelmiştir. Bu bakış değerlerin nasıl ortaya çıktığının da bir açıklaması olmaktadır. Şöyle ki ahlâka kültürün ve dinin eklenmesi sonucunda sosyalleşen insanın tecrübe ve dinin emirleriyle nelerin iyi nelerin kötü olduğunu öğrendiği söylenebilir. Chardin'in bu şekilde insanı, onun oluşturduğu kültürü ve dini evrimin ilerleyici süreci içinde açıklaması, onun din ile bilimin görüşlerini uzlaştırma çabasının bir sonucu olarak yorumlanmıştır.[666] Nitekim onun düşüncesinde[667] bilim ve din aynı gerçekliğin iki farklı yönünü açıklama biçimleridir. Bilim, şeylerin dışa ait görünen yönlerini açıklarken din, aynı şeylerin içsel/manevi yönünü açıklamaktadır. Dolayısıyla her iki alan da şeylerin anlaşılmasına yönelik çalışmalardır.

Aynı şekilde biyolojik varlıktan ruhun ortaya çıkmasına kadar giden ilerleme fikri düşünürün zaman algısına dair ipuçlarına da işaret etmektedir. İlerleme zamana bağlı olarak ortaya çıkan bir durum olduğundan dolayı bu, aynı zamanda, ahlâk anlayışı ile zaman kavramı arasında bir ilişki kurulması anlamına gelmektedir. Chardin'e göre, ahlâk üzerinde zaman algısının da etkisi vardır. Evrenin doğuşuyla başlayan dünyevi

---

[664] Chardin, *Activation of Energy*, s. 34.
[665] Chardin, *Future of Man*, s. 6-8, 200.
[666] Ursula King, *Teilhard De Chardin And Eastern Religions: Spirituality and Mysticism in an Evolutionary World*, Paulist Press, New Jersey 2011, s. 202.
[667] Stanley J. Grenz, Roger E. Olson, *20th Century Teology, God&the World in a Transitional Age*, Inter Varsity Press, USA 1992, s. 132.

zaman bir koniye benzetilmiş ve sıfır noktasından başlayarak kapsamının gittikçe genişlediğine inanılmıştır. Bu konik zaman algısına uygun olarak bilinçte yeni bir anlam kazanan zaman kavramı, insani değerlerde de bir değişmenin meydana gelmesine sebep olmuştur. İnsanın hem fiziksel hem de psikolojik olarak aynı yerde kalamayacağını söyleyen düşünür, zaman konisi içinde insanoğlunun gelişmeye devam ettiğini ileri sürmüştür. Her ne kadar insan kendisinin kemâle ulaştığını düşünse de o daha kompleks bir varlığa doğru ilerlemesini hâlâ sürdürmektedir. Çünkü Chardin'e göre ne evren ne de insan henüz tam mükemmelliğine ulaşmamıştır. Fiziksel evrimini büyük oranda tamamlayan evren, manevi/ruhi bir evrim sürecine girmiştir. Bu ruhsal evrimin zirvesinde ise mistik emellerimizi en üst derecede tatmin etme yeteneğini kazanmamız vardır. Bu yeteneğin elde edilme sürecinde de insan, doğru ve yanlışı, iyiyi ve kötüyü ayırt etmeyi öğrenmiştir.[668]

Evrimci biyologlarda olduğu gibi teologlar cephesinde de biyolojik evrimin hâlâ devam edip etmediği bir sorun olarak tartışılmıştır. Nitekim Chardin'de de bu sorunun yer aldığı görülmektedir. Evrimin yavaş da olsa devam ettiğine inanan düşünüre göre, düşüncenin ve bilincin ortaya çıkması fiziksel evrimin yavaşlamasına neden olmuşsa da insan vasıtasıyla bu ilerleme devam etmektedir; çünkü insan evrenin canlılığını temsil etmektedir.[669] Bir başka yerde de yaratmanın dolayısıyla evrimin bütün ihtişamıyla ve en üst seviyelerde devam ettiği; insanın da yaratmanın tamamlanmasına hizmet ettiği; bunun ise davranışlarımızın anlam ve değerine işaret ettiğini dile getirmiştir.[670]

---

[668] Chardin, *Future of Man,* s. 78-85.
[669] Chardin, age., s. 9.
[670] Ellsberg (ed.), *Pierre Teilhard De Chardin,* s.74. İslam düşüncesinde ise varlığa gelişin keyfiyeti tam olarak bilinmez. Kehf, 51'de "Ben göklerin, yerin ve kendilerinin yaratılmasında onları şahit kılmadım" ve Zuhruf, 19'da "Onlar yaratılmalarına tanık mı oldular?" gibi ayetler, yaratılışın nasıllığını insanın bilemeyeceğini anlatmaktadır. Yaratılışın nasıllığının bilinememesi, insan-kâinat ilişkisinin anlamsız olduğu sonucuna yol açmamalıdır. İslam düşüncesinde insan-kâinat ilişkisi, tesadüflerle örülü olmayıp şuurlu ve bir gaye gözetilerek kurulmuş bir ilişkidir. Bu şuurlu ve gayeli ilişkinin kaynağı Tanrı'dır. Tanrı'nın kabulü yaratılışta ve evrende bir amaç olduğu kabulünü de beraberinde getirmektedir. Bkz: Hüseyin, Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, s. 33-34. Yaratılışın tam olarak bilinememesi kâinatın tarihi hakkında görüş bildirilmesini de zorlaştırmaktadır. Sonradan yaratılmış olan herşeyin bir tarihi olduğu gibi kâinatın da bir tarihi vardır. Yaratılışla ilgili açık ve net bir bilginin olmaması, kâinatın başlangıcını belirsiz kılmakta ve bu da başlangıca ve kâinatın tarihine dair pek çok spekülasyonun yapılmasına yol açmaktadır. Nitekim evrim teorisi de bunlardan biridir. Kur'an'da aşamalı bir yaratılış olduğu konusunda genel bir konsensus olmakla birlikte bu aşamalı varoluşun nasıllığının ve başlangıcının müphemliği önemli teorik problemlerden biridir.

Düşünürün evrimin hâlâ devam ettiğine dair inancını en güzel gösteren, yarının insanını tanımlanırken kullandığı “super humanity” kavramıdır. Bu süper insanlığın özelliği, çok daha bilinçli ve çok daha güçlü olmasıdır. Ayrıca bu insanlık, ortak bir kalp ve zihin gibi aynı şeyleri isteyen, ümit eden, seven ve düşünen bir birlik olacaktır ki bu da “noosphere”[671] veya “evrensel/global bilinç” olarak ifade edilmiştir. Çünkü ona göre insan bilinci gittikçe daha homojen olmaya doğru gitmektedir.[672] Chardin’in felsefesinin bütününde birlik vurgusunun çok fazla olduğu görülmektedir. Bu birliğe ulaşmak şöyle gerçekleşmektedir: İlk önce biyolojik birlik olan insan ortaya çıkmış, sonra bu biyolojik birliklerden ortak bir bilinç taşıyan, daha doğrusu taşımasını ümit ettiği, sosyal birlikler meydana gelmiş/gelecek ve bunlar bir duygu birliği oluşturarak en son İsa’da ve Tanrı’da birliğe ulaşacaktır. Bu şekildeki birliğe yükselme ahlâkın seyrini de göstermektedir. Bütün bunları da şu sözlerle kodlamıştır: Olmak-sevmek-tapmak. “Olmak-sevmek ve tapmak veya taparcasına sevmek” aşamaları, insanın kişilik kazanmasındaki doğal süreçlerdir. Bu üç aşama ahlâkî olarak tekâmül etmenin ve daha sonra mutluluğun elde edilmesinin basamaklarıdır.[673]

Evrim yavaş da olsa devam etmekle birlikte onun durduğunu düşündüren görünüşteki değişmeyen formlardır. Ayrıca evrende evrimsel gelişmenin devam edip etmediği düşüncesi, zamanla, insan ruhunun evriminin hâlâ devam edip etmediği fikrine yerini bırakmıştır.[674] Bu yavaş da olsa devam eden biyolojik evrimin açıkça görünmesini engelleyen bir başka etken de biyolojik organizmanın insanı kuşatmış olmasıdır. Biyolojik organizmanın ötesi görülemediği için de bir ilerlemeden söz edilememektedir. Bir başka deyişle sadece madde dünyası algılanabildiği için maddenin ötesindeki değişmelerden habersiz kalınmaktadır. Hâlbuki evrim ve ilerleme, ancak bir şeyin tümü görülebildiği zaman fark edilen bir süreçtir. Canlı da madde ve ruhun oluşturduğu bir bütündür. Bu bütünün parçaları olan madde ve ruh ise birbiriyle

---

[671] Savary, *New Spiritual Exercises, In the Spirit of Pierre Teilhard De Chardin,* Pursuit Press, New Jersey 2010, s. x. Noosphere kelimesinin kökü ve kazandığı anlamla ilgili olarak bkz. Jesse Russell, Ronald Cohn, *Noosphere,* Book on Demand, 2012.

[672] Grumett, *Teilhard De Chardin: Theology, Humanity And Cosmos,* s. 237.

[673] Chardin, “Finding Happiness Through Being Centered”, *Pierre Teilhard De Chardin,* s. 149-151. Chardin’in bu birlik anlayışı İslam tasavvuf düşüncesindeki “vahdet-i vücud” fikrini hatırlatmaktadır.

[674] Chardin, *Future of Man,* s. 3-6, 10, 203.

doğrudan ilişkilidir ve hatta ruhun maddeden ortaya çıktığı iddia edilmiştir.[675] Ruhun maddenin ürünü olduğu dolayısıyla cansız bir şeyden canlılığın zuhur ettiği iddiası, hem teolojik hem de mantıki açıdan yanlış gibi görünse de evrime göre madde canlı bir niteliğe sahip olduğu için bu mümkün kabul edilmiştir.[676]

Canlılığın kendisinden çıktığı ileri sürülen ilk prensibin yani maddenin çokluk-birlik-enerji olmak üzere üç görünümü vardır. Bu üç görünümün sırayla birbirini takip etmesi, hem ilerlemenin hem de canlılığa geçişin izahıdır. Yine maddeden düşünceye doğru ilerlemenin nasıl olduğu yani maddeden düşünce ve bilincin nasıl ortaya çıktığı, sorusunun cevabının maddenin evriminin içinde gizli olduğu söylenmiştir. Bu bölümün girişinde de söylenildiği gibi, Chardin'de maddenin aşamalı ve gittikçe komplekse doğru ilerleyen bir evrim süreci vardır. Buna göre madde, başlangıçta biyolojinin daha komplekse doğru işleyen kanununa uymuştur. Bu kanunun hükmü devam ederken canlılığın temel hücreleri aniden ortaya çıkmıştır. Bu ise somut bir veri olmamakla birlikte ilk öz veya maddenin birden yoğunlaşmasıyla gerçekleşmiştir.[677] Bununla ilgili formülasyonu "attraction-connection-complexity-consciousness" (çekim-ilişki-karmaşıklık- bilinç) şeklindedir. Buradan hareketle maddeler arasındaki çekim onları bir ilişki kurmaya götürmüş, bu ilişki sonucunda kompleks oluşumlar meydana gelmiş ve bu kompleksliliğin en ileri noktasını da bilincin temayüzü temsil etmiş ve hâlâ etmektedir. Bu ilişki aynı zamanda evrimi hareket ettiren itici bir kanundur. Kozmik

---

[675] Canlılığın ve insanın maddeden çıkmış olması teolojik açıdan önemli bir problemdir. Kutsal kitaplarda da insanın menşeinin madde, toprak vb. olduğunu söylenir ise de ona asıl canlılık veren Tanrı'nın ruhudur. Kur'ân'ın pek çok ayetinde insanın balçıktan (Rahman, 55/14), topraktan (Ta-ha, 20/55, En'am, 6/2, 98), sudan (Nahl, 16/4 ve Enbiya, 21/30) yaratıldığı söylenerek maddeye vurgu yapılmıştır. Ancak yaratıldığı madde değişiklik arzetse de değişmeyen tek şey, Tanrı'nın nefesinin insan biçimindeki bu maddeyi canlandırmış olmasıdır.

[676] Chardin, *Future of Man*, s. 10.

[677] Chardin, *The Phenomenon of Man*, Fontana Books, 1965, s. 52, 87. Eserde yaşama geçiş hücre ile başlatılmıştır. Hücre, kimyasal ve yapısal olarak ultra kompleks birliği temsil etmektedir. Chardin'in "yaşamın doğal taneciği" ismini verdiği hücrenin anlaşılmasıyla ancak yaşamın başlangıcının anlaşılabileceği söylenmiştir. Düşünür hücrenin anlaşılmasının tek yolunun ise, evrendeki diğer şeylerde varolan evrimsel mekanizma olduğunu ileri sürmüştür. Chardin'in maddeye bakışı oldukça farklıdır. Kendi iç tecrübesini ve çocukluktan beri hissedip yaşadığı duygularının teolojik evrim anlayışını oluşturmadaki etkisini anlattığı eserinde, maddenin özünde bir enerji taşıdığını söylemektedir. Bu enerji ateş topu gibi alevlenerek dışarı çıkmış canlılık, yaşam başlamıştır adeta. Maddedeki enerjinin alev halinde ortaya çıkması, bize evrenin yaratılışı ile ilgili hipotezleri hatırlatmaktadır. Küçük bir çocuk iken, madde tarafından etkilendiğini yani maddenin tesiri altında olduğunu ileri sürerek modern anlamdaki cansız ve dolayısıyla tepkisiz madde tanımından farklılaşmaktadır. Çocuklukta yaşadığı sezgisel tecrübe, onun daha sonraki mistik ve dini bilgilerinin evrimsel yoruma tabi olmasında etkili olmuştur. Chardin'in sezgisel tecrübesi ve içsel evrimi hakkında bkz: Robert, Ellsberg (ed.), *Pierre Teilhard De Chardin*, Orbis Book, New York 2008.

Christ'in de tabi olduğu bu kanun insanın yukarı doğru da yükselmesini sağlamakta[678] ve böylece evrimsel ilerleme boyut değiştirmiş olmaktadır. Nitekim düşünür, evrimsel ilerlemenin ancak madde ve ruhun, yani görünen ile görünmeyenin birlikte ele alınmasıyla anlaşılabileceğini söylemiştir.

Bundan dolayı Chardin'in evrimsel ilerlemesinin merkezinde "ruhsal enerji"[679] adını verdiği bir enerji vardır. "Sevgi" olarak da ifade ettiği soyut ve gizil olan bu enerji, bir alev, bir ışınım şeklinde ortaya çıkmıştır ve bundan dolayı bilimsel olarak kanıtlanabilirliği zordur. Yine bu enerji, bu ruhsal güç, dünyanın mekanik olarak tanımlanabilmesine nazaran çok soyut bir tabiata sahiptir. Ancak bu enerji vasıtasıyla fiziksel gerçekliklerle fizikötesi durumlar arasında bir ilişki kurulmuştur.[680] Maddenin ilk halinden beri varolan ve maddenin özünde bulunan bu ruhsal güç veya enerji, gizli kalmış bir kuvvet olarak gerçekte her türlü hareketi ve canlılığı sağlayan bir şeydir. Bu gizli güç veya kutsal amaç[681] aynı zamanda Kozmik İsa, cisim kazanmış Tanrı'yı temsil eden Omega Noktasına[682] doğru şeyleri sevkederek bizim Tanrı ile olan irtibatımızı da sağlamaktadır.[683] Ancak Bergson'un "elan vital"ini andıran bu sevgi, Tanrı ile aynı şey olmayıp sadece O'nun özelliklerinden biridir.[684]

İlerlemenin merkezindeki bu ruhsal enerjinin evrim sürecinden çıktığı ve dolayısıyla evrimsel olduğu görüşü de ileri sürülmüştür. Chardin tarafından insanın kendi kendisinin evrimini gerçekleştirmesi için gerekli görülen bu enerji ahlâkın,

---

678 Savary, *Teilhard De Chardin,* s. 30, 36, 43, 159.

679 Jacques Monod, Chardin'in evrim fikrine asıl ilerleme gücünü veren ve temel ilke olarak nitelendirilen "ruhsal enerji" nin benzerinin Spencer'de de olduğunu söylemektedir. Bu aynı zamanda 19. yy.'daki bilimsel ilerleme taraftarlarının paylaştığı bir düşüncedir. Bu düşünce aslında doğanın içinde canlılık ve ilerlemenin kaynağını bulma gayretinden başka bir şey değildir. Spencer'in teorisindeki dünyadaki değişiklikleri, bu değişiklikler arasındaki tutarlılıkları ve düzeni ve ilerlemeyi sağlayan doğal seleksiyon, Chardin'in ruhsal enerjisinin fonksiyonunu yerine getirmiştir. Ancak Spencer ile Chardin'in düşüncesini birbirinden ayıran, bu gücün maddeyle sınırlandırılmış olup olmadığıdır. Bkz: Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk,* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 1983, s. 42.

680 Chardin, *The Phenomenon of Man,* s.67.

681 N. Ross Reat, Edmund F. Perry, *A World Theology: The Centre Spritual Reality of Humankind,* Cambridge University Press, New York 1991, s. 32.

682 Chardin, *Christianity and Evolution: Reflections on Science and Religion,* Harvest Book, USA 1974, s. 143; Jack Mahoney, *Christianity In Evolution, An Exploration,* America 2011, Georgetown University Press, s. 13.

683 Chardin, "A Particular Way of Seeing Everything", *Pierre Teilhard De Chardin,* s. 30-35.

684 Doran McCarty, *Teilhard De Chardin,* ed. Bob E. Patterson, Word Books, Texas 1976, s, s. 56-57. McCarty, Chardin'in Tanrı'sının süreç felsefesinin Tanrı anlayışıyla benzer olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Tanrı, sürekli gelişen dünyanın tüm bu gelişim süreci içinde yer alan bir varlıktır. Bkz. s. 134.

aslında kültürün ve dinin zorunlu şartlarını tanımlama yeteneğidir.[685] Bu yetenek vesilesiyle bazı ahlâkî dönüşümlerin yaşanması da mümkün olmuştur. Ruhsal enerji vesilesiyle meydana gelen bu dönüşümlerden Chardin'in dikkat çektiği, "acı"dan "sevgi"ye doğru olanıdır. Düşünür, acı motifini İsa'nın çarmıha gerilmesi ile simgelemiş ve bu acının zamanla sevgiye dönüştüğünü ve Tanrı'da son bulduğunu ileri sürmüştür. Ahlâkî ilerlemenin bir bedeli olduğunu düşünen Chardin, bunu "Hiç kimse, gözyaşının, kanın ve günahın bedelini ödemeksizin varoluşunu kemâle doğru ilerletemez." sözleriyle ifade etmiştir. Nitekim İsa gerçek varlığını çarmıha gerilip acı çekmekle kazanmıştır. Dolayısıyla bu dünyada çekilen acılar, varlığımızın tamamlanmasına ve Tanrı'ya doğru yol almaya neden olmaktadır. Ayrıca acının ahlâkî bir değer taşıması da icra ettiği fonksiyona göre belirlenmektedir. Şöyle ki eğer bir acı, bizim hatalarımızı telafi etmemizi ve bencil duygularımızdan kurtulmamızı sağlayacak bir güç veriyorsa değerlidir.[686]

Kötülük problemine de değinen teoloğa göre, günah ve kötülük dünyanın henüz yetkinliğini veya mükemmelliğini kazanmamasıyla ilgilidir. Mükemmelliğe ulaşmak için dünyanın farklı aşamalar geçirmesi, yani evrimsel bir sürecin varlığı gereklidir. Dolayısıyla günahlar, hatalar bu mükemmelliğe ulaşmak için adeta birer basamaktır. Karanlıktan aydınlığa doğru giden evrim sürecinde, günah, Omega Noktasına doğru olan evrenin hareketinin zorunlu bir parçasını oluşturmaktadır. Bundan dolayı da günah ve kötülük Chardin'in düşünce sisteminde ikincil unsurlardır. Ahlâkî kötülük ise henüz kemâline ulaşmamış ve tamamlanmamış bir varlık olan insanın özgürlüğünü kötü amaçlar için kullanması olarak tanımlanmıştır. Ahlâkî kötülüğün ortaya çıktığı evrim aşaması ise insanın bilinçli düşünme ve seçim özgürlüğü basamağına ulaştığı andır. Kötülük ve günah, biyolojik evrimle birlikte başlamıştır. Ancak ahlâkî kötülüğün veya insanın sorumlu olduğu günahın evrim sürecinde ortaya çıktığı aşama, onun bilinç kazanmasıyla eş zamanlıdır.[687]

Chardin'in evrimci ahlâkında mükemmelliği ölçen şey ise iyinin sürdürülebilirliği ve bu konuda gösterilen sabırdır.[688] Ancak burada "iyi"nin nasıl

[685] King, *Teilhard De Chardin And Eastern Religious,* s. 203.
[686] Chardin, "Transforming Suffering Into Spiritual Energy" *Pierre Teilhard De Chardin,* s. 146.
[687] McCarty, *Teilhard De Chardin,* s. 135-136.
[688] Chardin, *Future of Man,* s. 8.

tanımlandığı önemlidir. Çünkü bir önceki bölümde açıklandığı gibi, evrimin oluşturduğu ahlâkî değerlerin evrim sürecinin temel mekanizmasına uygun tanımlanması bencil bir ahlâka yol açmaktaydı. Düşünür, böyle bir bencilliği ahlâkî kabul etmediği için bilimi devreye sokmuş ve bugün bilimin davranışlar üzerinde etkili olduğunu ileri sürmüştür. Bilimsel gelişmeleri önemseyen ve bilim ile inanç arasında ilişki[689] kurmaya çalışan teolog bilim adamına göre, geçmişte ve şimdi yaşayan insanlar arasında ahlâkî ve iradi bakımdan bir mahiyet farkından bahsedilememekle birlikte, bu insanların davranışları arasında büyük farklılıklar vardır ve bu farklılıklar bilimdeki gelişmeler sebebiyledir. Yani geçmişte insanlar inançlarına göre davranırlarken bugün bilgi davranışlar üzerinde belirleyici bir unsur olmuştur. Buradan Chardin'in, geçmiş ile şimdiki davranışlar arasındaki farklılıklara ahlâkî bir değer yüklemediği anlaşılmaktadır. Bilimsel gelişme ve ahlâkî değerlerin her ikisinin de gerekli olduğuna inanan düşünür, birinin diğerini gerektirdiğini varsaymıştır. Maddenin kendini olağanüstü bir biçimde düzenlemesi ve bunu devam ettirmesi için manevi/ruhi/ahlâkî bir unsura ihtiyacı vardır ve bu da ahlâktır. Başka bir ifadeyle evrimin zirveye ulaşması ahlâk ile mümkün olmaktadır.[690]

İnsanın bilgisinin gelişmesi ile ahlâkî meziyetleri artmamıştır. Dolayısıyla modern insanın iradesi, ilkçağ ve ortaçağda yaşayan insanların iradelerinden daha güçlü değildir. Bu yaklaşım ise ahlâkın bir evrim geçirmiş olduğu düşüncesine oldukça aykırıdır. İlerlemeye dayalı bir evrimde ahlâkîliğin de zamanla artması gerekirken Chardin, bizimle atalarımız arasında gerek ahlâkî davranışlar gerekse iradenin kullanımı açısından bir ilerilikten söz edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu tespit, düşünürün ahlâkın tekâmülünü evrimden bağımsız olarak ele aldığı düşüncesini akla getirmektedir ki onda ahlâkın veya ruhun evriminin zamandan bağımsız ve daha çok tekâmüle benzeyen bir evrim olduğuna daha önce dikkat çekilmişti.[691]

---

689 Chardin, bilim-din arasındaki çatışmanın temelinde "antropocentrik" yani evrenin merkezinde insanın yer aldığı anlayışı olduğunu ileri sürmüştür. Karl Marx'ın 1843 yılında söylediği "Din halkın afyonudur" sözüne atıfta bulunarak, "Din bir afyon olabilir, çünkü din daha çok bizim acılarımızın en temel yatıştırıcısı olarak anlaşılmaktadır." der. Ancak ona göre, dinin gerçek fonksiyonu, yaşamın ilerlemesine destek olmak ve bunu teşvik etmektir. Bunun için bkz: Ellsberg, *Pierre Teilhard De Chardin,* s. 134, 135.
690 Chardin, *Future of Man,* s. 209.
691 Chardin, *Future of Man,* s. 8.

Bu açıklamalar ile evrimci ahlâkın en önemli problemlerinden birisinin, "Gelişmiş veya uygar insanın atalarına göre daha mı ahlâklı olduğu" sorusuna da cevap verilmiş olmaktadır. İlerlemeye bağlı olan bir evrim sürecinde, mantıki olarak evrimin en son ürününün veya hâlâ devam ettiğini düşünürsek bugünkü insanın dünün insanına göre daha ahlâklı bireyler olması gerekmektedir. Chardin ise uygarlığın gelişimi ile insanın ahlâk seviyesinin yükselmeyeceğine, tam tersine, uygarlığın ilerleyebilmek için ahlâkı yanına aldığına dair kanaatini "Teknik ilerleme zorunlu ve işlevsel olarak ahlâkı kendisine eklemiştir."[692] sözleriyle ifade etmiştir. Nitekim evrim ile ilerlemenin aynı anlama gelmediğini dolayısıyla teknolojik ilerlemenin ahlâkî ilerlemeyi garanti edemeyeceğini söyleyen başka isimler de olmuştur. Bu düşüncelerini ise dünyanın bugünkü durumunu örnek göstererek ispat etmeye çalışmışlardır.[693]

Yukarıda ifade edildiği gibi Chardin'de ilerleme, bilincin gelişmesi ve bilinçli davranışların ortaya çıkması anlamına geliyordu. Bilincin gelişmesi ise düzenin etkili olması ile eş anlamlıdır.[694] Chardin, bilinçli varlıkların oluşturduğu bir dünyanın en önemli niteliği olarak düzenin varlığını kabul etmiştir. Çünkü bilincin işlevini yerine getirmesi ancak sebep-sonuç ilişkisinin olduğu bir dünyada mümkün olur. Sebep-sonuç ilişkisi ise bir düzenin olduğu durumlarda söz konusu olur. Böylece düşünür, ilerleme ile düzen arasında bir irtibat kurarak ilerlemenin olduğu bir evrende rastlantılara yer olamayacağını vurgulamış olmaktadır.

b-Rastlantı-Düzen Çatışması: Doğal Seleksiyonun Yönü

Evrim teorisi ile teolojik yaklaşımların bir araya gelmesinin önündeki engellerden birisi hayatta kalma mücadelesi diğeri de varlığın nasıl ortaya çıktığını açıklamada kullanılan doğal seleksiyon ya da rastlantı fikridir.[695] Evrim teorisinin

[692] Chardin, *Future of Man,* s. 200.
[693] H. James Birx, *Pierre Teilhard de Chardin's Philosophy of Evolution,* Charles C. Thomas Publisher, 1972, s. 73.
[694] Chardin, *Future of Man,* s. 60.
[695] Bilim-din ilişkisine dair yaptığı çalışmalarla tanınan Amerikalı düşünür Ian Barbour'a göre, rastlantılar doğa kanunları içinde meydana gelen ama bilimsel araştırmalara konu olamayan bir Tanrı fiilidir. Rastlantıların bu şekilde bir Tanrı fiili olarak kabul edilmesi ona metafizik bir anlam yüklemek demektir. Beşeri seviyede Tanrı'nın fiilleri bilinemeyebilir veya tam anlamıyla kavranamayabilir. Ancak bu Tanrı'nın sebepsiz ve rastgele davrandığı anlamına gelmez. Aksini düşünmek Tanrı'nın ne yaptığını

esaslarından olan doğal seleksiyona dayalı hayatta kalma mücadelesi, yeryüzünde bir düzenin imkânını ortadan kaldıran hususların başında gelmektedir. Sürekli çatışmanın, hayat kavgalarının olduğu bir yerde düzenden bahsetmenin imkânsızlığından dolayı evrim teorisinin temel ilkesi olan doğal seleksiyon ile ahlâkın varlığı için gerekli olan düzenin bir arada bulunması çok zor gözükmektedir. Bu durum, "Doğal seleksiyon akıllı bir mühendis değildir ve maddi olarak hiçbir şey ortaya koyamaz." sözleriyle ifade edilmiştir.[696] Ancak bu var olma mücadelesinin Chardin'de ele alınışı farklılık arz etmektedir. Ona göre, evrende var olduğu söylenen mücadele, birliğini gerçekleştirmiş çokluk ile organize olmamış yığınlar arasındadır. Yani bu mücadele, düzenin sağlanmasına yönelik bir mücadeledir ve yeryüzünde henüz canlılık başlamadan önce de var idi. Teolog bilimadamı, bütün acımasızlığına ve vahşetine rağmen hayatta kalma mücadelesinde büyük bir verimlilik olduğunu düşünmüştür. Canlı madde yığınları arasındaki karşı konulamaz bu çekişmede, birliğe ulaşan birey kendi güç ve kaynaklarının sınırlarını korumaya çalışmaktadır. Buna bağlı olarak Chardin, nihai ve ideal bir açıklama olarak sunulmadığı sürece "doğal seleksiyon yoluyla en uygun olanın hayatta kalması" ilkesinin anlamsız bir açıklama olmayacağını söylemiştir.[697] Bununla düşünür, hayatta kalabilmenin amacının bencil bir nedene bağlanmasından kurtulmaya çalışır. Şöyle ki varolma mücadelesi nihai bir amaç olarak alındığında, tezin başından beri söylediğimiz üzere, varlığa yüklenen gaye çok basit bir seviyeye indirgenmiş olacaktır.

Teoloji ile evrim teorisinin uzlaşmasını ve bir düzenin kurulmasını engelleyen diğer bir mekanizma da rastlantılardır. Rastlantı fikrinin kabul edilmesi ise hayatın ve insanların bir gayeye göre hareket ettiği düşüncesinin reddedilmesi anlamına gelmektedir. Bunun aksine teoloji, özellikle insanın bilinçli ve bir amaç doğrultusunda

---

bilmeyen bir varlık olarak rastgele ve nereye gideceği belli olmayan fiiller veya kanunlar ortaya koyduğunu ima etmektir. Kulların Tanrı'nın fiillerini idrak edememesi, o fiili rastlantıların ürünü yapmaz, bilakis hikmetli bir fiil yapar. Aynı itirazlar, rastlantı ve düzeni Tanrı'nın bir yaratması olarak düşünen teologlar için de yapılmıştır. Teolojik düşünceyle evrimi bir arada düşünenler nezdinde, Tanrı, varlığa gelişin en mükemmelini ve en anlaşılabilir olanını evrim olarak belirlemiştir. Bu düşünce ise, "Tanrı diğer ihtimalleri anlaşılabilir kılamaz mıydı?" gibi Tanrı'nın kudretiyle ilgili soruları akla getirecektir. Daha fazla bilgi için bkz. Swinburne, *Tanrı Var mı?,* s. 15. Düzen ve rastlantılar hakkında bkz. Strickberger, "Evolution and Religion", s. 419-421.

696 Pieter R. Adriaens, "Design And Disorder: Gould, Adaptationism And Evolutionary Psychiatry", *Origin(s) of Design in Nature,* ed. Liz Swan, Richard Gordon, Joseph Seckbach, Springer, New York 2012, s. 311.

697 Chardin, *The Phenomenon of Man,* s. 67, 121.

yaratıldığına vurgu yapmaktadır. Bir kısım teologlara göre, işleyişindeki düzenden ve bu düzendeki süreklilikten dolayı kainat rastlantılar üzerine kurulamaz ve böyle bir iddia akıl dışıdır. Küçük alem dediğimiz insandan büyük alemi temsil eden kainata kadar her canlı ve hatta cansızın bir varoluş sebebi vardır ve bu sebebe göre yol almaktadır.[698] Hiçbir şey boşu boşuna yaratılmış değildir,[699] mutlaka bir hizmet icra etmektedir.

Bu şekilde hayatta kalma mücadelesinin ve rastlantıların bir düzen oluşturamayacağının farkında olan Chardin, evrimi rastlantıdan kurtarmak veya rastlantıları açıklayabilmek için evrime bir ruh vermiştir. "Evrimin ruhu" adını verdiği bu durum, zoolojik evrim sürecinin insanın zuhur ettiği aşamasında birden ortaya çıkmıştır. Evrimin ruhunun en önemli özelliği, hayatta kalma mücadelesinin doğurduğu egoist ruhu bastırmasıdır. Bu ise evrimin kendi kendisini yenmesi ve evrimin yeni bir biçim ve anlam kazanması demektir. Daha önceleri yayılmacı bir tavır sergileyen bireysel yaşam, bu ruh ile yerini kollektif tavra bırakmış yani toplumsallaşma süreci başlamıştır. Düşünüre göre, bu evrim ruhu insan düşüncesinin ikinci aşamasında ortaya çıkmıştır. Bu aşamada insan kendi üzerinde düşünmeye başlamış ve böylece kendilik bilinci oluşmuştur.[700]

Rastlantıların çatışmasından doğan hayatta kalma mücadelesi sonucunda kendisini önce tehlikeye atan sonra yeniden oluşturan yaşamın böylece olabilecek kazalara karşı tedbir aldığı düşünülmüştür. Bu da yaşamın sürekliliğinin ve ilerleme şansının artmasına neden olacaktır. Chardin, hem rastlantıyı yöneten üstün bir güçten bahsetmiş hem de rastlantının ilerlemeye katkı sağladığını söylemiştir. Bu ise yaşam mücadelesine ve bu mücadelede rol oynayan rastlantılara bir anlam yüklemeye çalıştığının bir delili olarak düşünülebilir.[701]

---

[698] Cristoph Cardinal Schönborn, *Chance Or Purpose? Creation, Evolution And A Rational Faith,* Ignatius Press, San Francisco 2007, s. 18, 30.
[699] Kur'ân-ı Kerim'de Bakara, 2/164'de yeryüzünde yaratılan herşeyde yağmur, canlıların yayılması, gemiler vb. deliller olduğu; Yunus, 10/6'da gece ve gündüzün ard arda değişmesinde, Allah'ın göklerde ve yerde yarattığı şeylerde pek çok deliller olduğu; Nahl, 16/5-16'da hayvanlar, dağlar, denizler, bitkiler vs. herşeyin insanın fayda ve hizmetine olduğu; Mü'minun, 23/115'de insanın boş yere yaratılmadığı bildirilmektedir.
[700] Chardin, *Future of Man,* s. 127-128.
[701] Chardin, *Phenomenon of Man,* s. 121.

Ancak unutulmaması gerekir ki, hiçbir kompleks sistem rastlantılarla açıklanamaz. Ne ortaya koyacağı ve nasıl davranacağı, kısaca amacı ve yönü belli olmayan birleşmelerden düzen çıkmayacağı görünenler âleminde açık seçiktir. Bir tasarım ve tasarımcının, teolojik dilde söylenecek olursa, ancak ilahi bir kudretin varlığı ile mevcut düzen açıklanabilir.[702] Bunun aksi, kaosun hüküm sürmesi anlamına gelmektedir. Bunun farkında olan Chardin de pek çok teolog gibi tesadüfi bir varoluşa karşı çıkmış ve bunun mantıklı bir açıklamasının yapılamayacağını söylemiştir. Varlıkların rastlantılara bağlı olarak açıklanmasını bilimselliğe de aykırı bulan düşünüre göre, dünyanın bilimsel olarak açıklanabilmesi evrimin rastlantılara göre değil ancak özel ve daha yüce bir amaca göre hareket etmesiyle mümkün olacaktır. Dolayısıyla o, evrimin itici gücü olarak rastlantıları değil pozitif bir amacı kabul etmiştir.[703]

"Sıkıntılar üzerimizde en ağır biçimde bulunduğu zaman, yaşamda başarılı olmak için nihai bir kriter, üst bir gaye yoksa bu başarıya giden yolları nereye yöneltmeliyiz?" sorusu sorularak rastlantıların doğuracağı sıkıntılara dikkat çekilmiştir. "Her bir kesinlik sarsıldığında, her bir ifade tereddütlü olduğunda, her bir prensip şüpheli hale geldiğinde sırtımızı manevi hayatımıza dayayabileceğimiz hususunda nihai bir inanç vardır. Bu ise, gelişmenin mutlaka bir yönü olduğuna dair bir inançtır."[704] sözleriyle de rastlantıların yol açacağı sıkıntıların ancak bir amaç sahibi olmakla aşılabileceği ifade edilmiştir.

Yaşamın belirli bir yönde hareket ettiğini, yani ilerlediğini ileri süren düşünür, yukarıdaki cümlelerle yönü olmayan rastgele değişmelere karşı çıkmıştır. Yine o, bugünün bazı biyologlarının meydana gelen değişmeleri rastlantı merkezli açıklamasına, fiziki dünyadan ve canlılardan verdiği örneklerle itiraz etmiştir. Nitekim canlılar dünyasındaki en aşağıdan en yükseğe, yani daha duyarlı ve sinir sistemi

---

[702] Bir Tanrı'nın varlığının kabul etmek, evrende bir düzenin olduğuna inanmayı da zorunlu olarak gerektirmektedir. Evrende büyük bir düzenin olduğu Mülk, 67/3-4'de "Rahman'ın yaratmasında bir düzensizlik bulamazsın. Gözünü bir çevir bak, bir aksaklık görebilir misin?" ayetinde hatırlatılmakta ve yaratılışın kaos veya düzensizlikle bir arada bulunamayacağı anlatılmaktadır. Ayet, bir düzensizlik görülemeyeceği gibi bir aksaklık ve ihmalinde olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Alemde hiç aksamayan bir düzen var iken onun bir parçası ve en değerli varlık olarak tanıtılan insanın da bu düzene uygun ve onu bozmayacak biçimde yaşaması beklenir. Bunun gerçekleşebilmesi ise ahlâk sahibi olmayı gerektirecektir. Bu ahlâkın temel değerleri ise evrene düzeni koyan varlık tarafından verilmelidir ki, insanın ahlâkî yaşantısı ile düzen birbiriyle çatışmasın.

[703] Grenz ve Olson, *20th Century Theology,* s. 133; Chardin, *Future of Man,* s. 213.

[704] Ellsberg, *Pierre Teilhard De Chardin,* s. 48.

gelişmiş türlere doğru olan ilerleme sürecinin bir yönünün olduğu açıktır. Özellikle memelilerde gözlemlenen beyin gelişimi ve onun zamanla daha kompleks bir hal alması, yönü olan bir ilerlemenin önemli belirtilerindendir.[705] Chardin'in, gelişmenin belli bir yönde olduğunu ısrarla vurgulaması, ahlâkın temellendirilmesi için en büyük dayanaktır. Çünkü bilinçli varlık, bir amaca yönelmiş, neyi niçin yaptığını bilen ve tutarlı davranışlar sergileyen kişidir. Ahlâk da bu tutarlılığı olan fiillerin istikametinin ya doğruya ve iyiye ya da yanlışa ve kötüye doğru olması demektir. Bunun anlamı ise, bir yöne doğru ve tutarlı olan davranışlar, rastlantıların hâkim olduğu ve yönettiği bir evrim mekanizmasından ortaya çıkamaz. Çünkü insanı yaratan Tanrı'nın fiilleri, gelişigüzel değil mutlaka bir nedene mebnidir. Bundan dolayı biyolojik evrimde olduğu gibi ahlâkın evriminde de rastlantılara karşı çıkan Chardin, nereye gittiği belli olmayan evrim sürecinde "iyi" ve "kötü"nün varlığının nasıl sürdürülebileceğini sorgulamıştır. Yani "iyi" ve "kötü"nün neye göre belirleneceği sorunu, rastlantıların hâkim olduğu evrim sürecinin en önemli ahlâk sorunu olmuştur.[706]

Rastlantı ve düzenin bir arada yer alamayacağını birçok kez tekrarlayan, dünyada bir düzenin varlığını savunan ve bu düzende rastlantılara yer olmadığını vurgulayan Chardin, bu düzenin bir parçası olan insan ve onun evrendeki gayesi üzerinde de durmuştur. Bundan dolayı biz de bir sonraki başlıkta düzenin koruyucusu olarak insanın evrende nerede durduğuna ve hangi gayeye göre hareket ettiğine değineceğiz.

c- İnsanın Evrendeki Konumu Ve Gayesi:

Evrende önemli bir yeri olan insanın hayvanlar dünyasının bir bireyi olduğunun düşünülmesi, onlarla aynı tarihsel ve biyolojik gelişimi paylaştığının iddia edilmesi teolojideki insan algısını ve onun evrendeki yerini nasıl değiştirmiştir? Ayrıca algı ve konum değişikliği, insanın bu dünyadaki gayesini nasıl etkilemiştir ve ahlâkta ne gibi değişmeler meydana getirmiştir? Bu soruların ahlâkın öznesi olan insanın evrimci ahlâk içindeki konumunun belirlenmesi için önemli olduğu daha önce ifade edilmişti.

---

[705] Chardin, *Future of Man*, s. 56-57.
[706] Chardin, *age.*, s. 83.

Zikredilen soruların gerisinde "İnsan doğasının değişip değişmeyeceği" problemi yer almaktadır. İnsan doğasıyla ilgili bu soru, onun evrendeki ontolojik konumunu belirleyebilmek için önemlidir. Teolojik bakış açısına göre, Tanrı'nın kendisini ilk yarattığı şekliyle ve mahiyet bakımından hiçbir değişikliğe uğramadan dünyada varlığını devam ettiren insan, kendisine verilen görev sebebiyle şeref ve üstünlük kazanmıştır. Yine bu anlayışta insan, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir ve bu dünyada önemli bir misyon üstlenmiştir. Üstlendiği misyon ve Tanrı'dan bir ruh taşıması sebebiyle eşref-i mahlukat olarak nitelendirilmiştir. Yani tüm canlıların en üstünde yer almaktadır.[707] Ancak bu inancın evrim teorisinin ortaya çıkmasıyla büyük oranda tersine çevrildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

"Evrensel Tekâmül" kuramı[708] ile ünlü olan Chardin, evrendeki evrimin üstün bir kudret tarafından kontrol edildiğini düşünmüştür. Chardin'in bu kuramı, Bergson'un "Yaratılışçı Tekâmül" fikrini hatırlatmaktadır. Bergson'daki tekâmülün yaratılışçı niteliği onda evrensel bir nitelik kazanmıştır. Her an bir yaratılışın meydana geldiği ve böylece tekâmülün gerçekleştiği Bergson felsefesindeki yaratılış, Chardin'in

[707] Kutluer, *Sarp Yokuşu Tırmanmak,* İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 131-133. İslam dininde suret önemli olmakla birlikte kalbin amelinin ve takva denilen Tanrı'dan korkma ve ona yakın olma düşüncesinin daha değerli olduğu inancı, ahlâka yapılan vurgu, insanın ahlâkî bir varlık olarak öne çıkarılması gibi unsurlar daha fazla vurgulanmaştır. Yani insanın Tanrı katındaki değeri, güzel ahlâk ve takva sahibi olmakla elde edilir. Bunlardan ötürü suretin nasıl oluştuğu çok önemli olmamıştır. Bu düşüncenin de evrim teorisinin benimsenmesini kolaylaştırdığı ileri sürülmüştür. Yine Sad, 38/71-72'de "Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu düzenleyip ruhumdan ona üflediğim zaman ona secde ediniz." Ayetinde belirtildiği üzere insan değerli ve üstün kılan bir diğer etken Allah'tan aldığı ilahi nefestir. Ayrıca insana verdiği bilme ve dilini kullanma yeteneği ile insan seçkin bir varlık konumuna yükselmiştir. İslam'ın gaye ve gayeli varlık anlayışının iki vechesi vardır. Birincisi gayeye uygun yaşama diğeri ise bir gaye koyup gerçekleştirmedir. İnsan bu her iki vecheye haizdir. Hem ilahi gayeye uygun yaşamakta hem de kendi koyduğu gayeyi gerçekleştirmeye çalışmaktadır. İlahi gaye, insanın Allah' saygı ve sevgi duyması ve buna göre eylemde bulunmasıdır. Özellikle insandan bu yönde bir gayeli hayat istenmesi, onun evrendeki konumuyla alakalıdır. O, Allah'ın kendisine Rahman ve Rahim sıfatları ile muamelede bulunduğu, meleklerin secde ettiği ve Allah'ın halifesi olarak yeryüzünde var edildiği için üstün bir yere sahiptir. Bu üstünlük onun ahlâkî bir varlık olmasını gerektirmiş ve ahlâkî bir varlık olarak da üstünlük kazanmıştır. Ahlâka sahip olması bir gayeye sahip olmasıyla alakalıdır ve ahlâkının bu gaye doğrultusunda şekillendirecektir. Bkz: Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik,* s. 102-142.

[708] Chardin'in bu kuramı ve evrim hakkındaki görüşleri, İslam düşüncesinde Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın görüşleri ile benzer olduğu düşünülmüştür. Erzurumlu'nun *Marifetname*'sinde anlattığı varlık silsilesi evrim teorisine benzetilmiştir. Burada Erzurumlu, dört unsurun birbirine karışması sonucu önce madenlerin, bunlardan bitkilerin bunlardan da hayvanların yaratıldığını ve hayvanın tekâmülünün de insan olduğu anlatılmaktadır. Madenlerin başlangıcının çamur olduğunu söylemesi de bize Kur'ân'daki ilk yaratılışta kullanılan maddeyi hatırlatmaktadır. Evrim nazariyesini çağrıştıran bu düşünceyi İbrahim Hakkı'nın daha 18. yy.'da tasavvufi neşveye sahip biri olarak dile getirmesi önemlidir. Daha fazla bilgi için bkz: Hüsrev, Hatemi, "Osmanlı Düşüncesinde Darwin Öncesi Evrim Kavramı", *İlim ve Sanat,* , sy. 23, Ocak-Şubat 1989, s. 42: Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim,* İstanbul 1970, s. 166-67;

düşüncesinde evrensellik olarak tanımlanmıştır. Aslında birbirinden farklı olmayan bu iki kavramın ihtiva ettiği anlam her iki düşünürün birbirinden etkilendiğini açıkça göstermektedir. Nitekim Chardin, Bergson'dan etkilendiğini şu sözlerle anlatır: "Bergson'un *Yaratıcı Tekâmül*'ünü okuduğum zaman o, kalbimi ve zihnimi yakan ateş için, bana, doğru zamanda yakıt veren bir kaynak olmuştu."[709]

Chardin'e evrende evrensel bir tekâmül olduğunu düşündüren şey, maddenin karmaşık bir yapıya bürünmesi, karmaşık maddenin canlanması, canlanan maddenin beyin biçimini alması ve nihayet insanın varlık bulmasıdır. İnsanın varlık sahnesinde yer almasıyla birlikte de bilinç ve düşünme faaliyeti ortaya çıkmıştır. Bireyin kendisi ve davranışları üzerinde düşünmesi ise kollektif bilinci ortaya çıkarmıştır. Dikkat edilecek olursa bu tekâmül süreci aslında bir sisteme ve gayeli oluşa işaret etmektedir. Teolojik düşüncede evreni anlamak gerçekte insanı anlamaktır;[710] insanı anlamak ise onu bir bütün olarak, yani hem biyolojik hem ruhi yapısını hem de düşünce ve bilgi birikimini bir arada anlamakla mümkündür. Bu teolojik anlayışın bir yansıması olarak evrensel tekâmül sürecinde de insanın evrendeki merkezi konumu onun için kullanılan "kutup" kelimesiyle anlatılmıştır. Yine insanın olağandan meydana gelen ancak olağanüstü bir konuma doğru yol aldığına dair inanç "insanlaşmış madde" tabiri kullanılarak ifade edilmiştir. İnsan, primatlardan gelen bir türdür ancak "kesinlikle mucizevi biyolojik özelliklerle donanmış bir türdür" denilerek tabiatın onu mucizelerle donattığı dile getirilmiştir.[711]

Diğer taraftan düşünür, insan türü için fenomen kavramını kullanmakla diğer fenomenler gibi onun da bilimsel araştırmaların bir nesnesi olabileceğini ileri sürmüştür.

---

[709] Chardin, *The Heart of Matter,* çev. Rene Hague, A Harvest Book, USA 1978, s. 20; Ellsberg, *Pierre Teilhard De Chardin,* s. 39.

[710] İqbal Kishen Taimni, *Man, God And The Universe,* Quest Book, USA 1974, s. 261. Chardin'in de sahip olduğu bu evreni anlamanın ancak insanı anlamakla mümkün olduğuna dair kanaat, İslam düşüncesindeki "büyük alem" ve "küçük alem" ayırımıyla aynıdır. Bilindiği gibi küçük alemi temsil eden insan, büyük alem olan evrenin prototipidir ve onun özelliklerini taşır. Dolayısıyla insana dair tahmin ve bulgular evreni anlamak için çok önemlidir.

[711] Chardin, *İnsanın Tabiattaki Yeri,* çev. Hüsrev Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul 1990, s. 3-4. Chardin, Tanrı'nın sünnetinin evrimle gerçekleştiğini düşünür. Ancak onun düşüncesinde şöyle bir kapalılık vardır. Tanrı'nın sünneti olağandan olağanüstüye doğru bir varlığın çıkması yönünde işlemiş olsa bile olağan ve tabii olan durumdan olağanüstü duruma geçişte bir mucizenin olması gerekir. Çünkü Tanrı'nın koyduğu mevcut tabiat kanunları, olağanüstü bir varlık ve olay ortaya çıkaramaz, olağanüstü durumlar ise tabii değil ancak mucizevi olur.

Bu anlayış, ona ait bütün durumların ve dolayısıyla ruh ve ahlâk dünyasının da analiz edilebileceği anlamına gelmektedir. Bu düşünce ilk canlı hayatın maddeden tezahür ettiği varsayımına dayanmaktadır. Şöyle ki ilk canlılık maddeden ortaya çıkınca ondan türeyen şeylerin bilime konu olması da mümkün hale gelecektir.

Phenomenon of Man isimli çalışmasının önsözünde Chardin, ontolojik bir sistem aramadığını ve evrenin unsurları arasındaki ilişkinin nedenlerini keşfetmeye yönelik bir gayretinin olmadığını, sadece zaman içinde nesnelerin birbirini takip eden görünümlerini açıklayan tekerrür kanunlarından tecrübe edilebilir olanlarını araştırdığını söylemektedir.[712] Buradan anlıyoruz ki düşünür metafizik bir gayeden ziyade tecrübe dünyasını anlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla insan ve bütün kompleks yapılar en azından gözlemlenebilen yönüyle bilimsel olarak açıklanabilen ve bilinebilen şeyler olarak karşımızdadır. Bununla birlikte düşünürün ruhu bir enerji olarak tanımlaması insanın sadece biyolojik tabiatını değil ruhunu da fiziki boyuta indirgediğini akla getirmektedir. Fakat Chardin'in insanı bir fenomen olarak kabul etmesi ve dolayısıyla onun her yönüyle incelenebileceğini söylemesi ile insan fenomeninin düşünce yapısını ortaya çıkaran enerji veya ışınımın bilimsel kanıtlanabilirliğinin zorluğuna yapılan vurgu, aynı zamanda, varlık konusundaki zihinsel tereddütlerinin bir göstergesi olarak da kabul edilebilir.

Chardin'in teolojik evrim anlayışındaki bir başka kapalı ve hatta çelişkili ifade de insan türünün ortaya çıkışını diğer türlerle benzer kabul etmesine ve onu bir fenomen olarak tanımlamasına rağmen ilk başlangıcın deneye konu olamayacağına dair şu sözleridir: "Bu başlangıç noktası her zaman için bir boşluk olarak kalacaktır." Yine o, bu sözlerinin hilafına olacak şekilde, ilk canlılığın maddeden çıktığını, insansılardan insana geçişin yani bilinç kazanmanın bir tür ışınımla meydana geldiğini ve insanın mucizevi biyolojik özelliklere sahip olduğunu da söylemiştir. Işınımla bilinç kazanma, mucizevi biyolojik özellikler gibi ifadeler, evrimin doğal sürecinin dışında farklı bir yaratmaya işaret etmektedir. İnsandaki üstün özelliklerin materyalist bir açıklamayla tanımlanamayacağının farkında olan Chardin, güzel bir kıyaslama yaparak der ki: "İlk Yunanlıları veya ilk Çinlileri bile tanımaktan ümidini kesmiş olan bizler, ilk insanın

[712] Chardin, *Phenomenon of Man,* s. 31.

izlerini aramayı nasıl düşleyeceğiz?" Evrim mekanizması içinde insanı temellendirmek zor olduğu için düşünür, teolog Peacocke'da da olduğu gibi, zaman zaman insanı evrim sürecinin adeta dışında tanımlamaktadır. Ancak evrenin ve canlıların başlangıcının bilinememesi onu araştırmaktan vazgeçmek anlamına da gelmemelidir. Zira zaman içinde insanlık tarihine dair gün yüzüne çıkan pek çok bilgi olmuştur. Chardin de, kanaatimizce, insanı ve onun var olduğu evreni açıklamaya yönelik bir teori olmasından dolayı evrime sıcak bakmaktadır. Nitekim insanın farklı bir mutasyona uğradığının, bilinç derecesinin üstünlüğünün ve evrimin temel mekanizmalarının onun evriminde daha yoğun çalıştığının[713] söylenmesi, insanı evrim içine yerleştirebilme gayretlerinin bir sonucudur denilebilir.

Evrimin temel mekanizmalarının özel yoğunlaşması sonucu bilinç kazanan ve bunu en üst seviyeye çıkaran insanın bir üst evrim basamağı beşer üstülüktür. Yani varlık sahasına çıktıktan ve bilinç kazandıktan sonra neyi niçin yaptığının farkında olan, seçerek yaptığı davranışlarının sonuçlarından sorumlu olan ve böylece tam manasıyla insan vasfı kazanan bir varlık olmasıdır. Düşünür bu düşüncesini "İnsan türü sadece bilmez, bildiğini bilir." yani bildiğinin farkındadır, sözleriyle anlatmıştır.[714] Ancak modern dönemde insanın hayatına hâkim olan bireysellik, beşer üstülüğe doğru bir gidişin değil daha çok beşerileşmenin bir yansımasıdır. Chardine'e göre, kompleksliliğin ve buna bağlı özerk yapıların artması, içsel yaşam ve özgürlüğün artması ve sonunda herkesin kendisi için yaşaması bu bireyselliğe yol açan sebepler olmuştur. O, içinde bulunduğumuz çağın, birliktelik karşısında insan haklarının, bireyciliğin arttığı bir çağ olduğunu, bu bireyciliğin de insanları bir kurtarıcı beklemeye yönelttiğini söylemektedir.[715] Bireyselliğin artması bir anlamda bencilliğin artması anlamına gelmektedir. Bu tür bir düşünce ve ahlâkın ortaya çıkmasına neden olan fikri sebeplerden birisi de biyolojik evrim teorisidir. Her yolun mübah olduğu bir hayatta

---

[713] Chardin, *İnsanın Tabiattaki Yeri,* s. 59. S. Hüseyin Nasr, evrende ve içindeki canlılarda olan evrimin Chardin ve başkalarının savunduğu gibi yatay düzlemde değil dikey olduğunu söylemekte; Chardin'in teolog bir evrimci olarak yanılgısının metafizik prensipleri bilmemesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bkz: Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat,* İstanbul 1988, s. 142.
[714] Grumett, *Teilhard De Chardin,* s. 238.
[715] Chardin, age., s. 80-81. Düşünür, bir kurtarıcı beklentisini, "Kalabalıktan bir İnsanüstü'nün çıkmasının beklendiği çağdır" diyerek ifade etmiştir. Bu İnsanüstü'nden kasıt, ilk başta, kıyamete yakın gelmesi beklenen İsa olmakla birlikte, devam eden evrim sürecinin bizleri insanüstü bir duruma, İsa'ya doğru yükseltip yükseltemeyeceğidir.

kalma mücadelesinden ve yalnızca güçlülerin lehine çalışan bir doğal seleksiyon sürecinden ancak her bireyin kendisini düşündüğü bir duygu ve davranış ortaya çıkabilir. Fakat bu bireyselliğin de bir kontrol mekanizması vardır; o ise toplumsallaşma ve kültürdür.

Bundan dolayı biyolojik evrimle birlikte kültürel evrimi de konu edinen ve insansı memelilerin ortaya çıktığı zaman ile modern dönem arasındaki büyük dönüşüme dikkat çeken teolog, sadece hayvanların var olduğu bir dönemden bugüne yani her yerde fabrika, ev ve evcil hayvanların olduğu bir dünyaya nasıl gelindiğini sorgulamıştır. Bu büyük dönüşümün ancak bir devrim sonucu olabileceğini düşünerek insanın ortaya çıkışını hem biyolojik devrim hem de bir bilinç patlaması olarak nitelemiştir. İnsansı hayvanların (orangutan, şempanze vb.) ortaya çıkıp yayıldıkları dönem topyekün beyinselleşme dönemidir, yani kozmik beynin oluşum dönemidir. Bu oluşumun nihai noktası ise insandır. İnsanı ortaya çıkaran bu mutasyon diğer mutasyonlardan daha farklı bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı antropoidlerden insana geçişteki oluş aşamasını "cisimcikleşmenin ayrıcalıklı bir ışınımından doğmuştur" ifadesinde olduğu gibi bir ışınım olarak tanımlayan düşünüre göre, bu ışınımın meydana geldiği an kritik bir andır. Çünkü bundan sonra insan kendini merkeze alarak düşünme faaliyetine başlamıştır. Bu ise bilinçlenmenin ikinci seviyesidir.[716] Bilinç kazanma aşaması kendi içinde derecelendirilerek insani bilinç hayvani bilinçten ayrılmıştır. Ayırıcı vasıf ise düşünmenin başlamasıdır. Düşünme faaliyetinin başlamasından sonra ise toplumsallaşma ve kültür oluşturma süreci başlamıştır.[717]

---

[716] Chardin, age., s. 51-52. Chardin, insanı ortaya çıkaran şeyi ışınım olarak tanımlarken, *Future of Man* isimli eserinde, bu gücü evrimin ruhu ifadesiyle tanımlar. Burada da insanı ortaya çıkaran bu ruh, aynı ışınım gibi birden zuhur etmiştir. Bkz: age., s. 127-128.

[717] Bireyselliğin insanı kendi özünden uzaklaştırdığını, bir manada, ifade eden düşünür, bundan kurtulmanın toplumsallık yönünde evrim geçirmeye bağlı olduğuna inanmaktadır. Bugün psikolojide de tartışılan meselelerden biri, toplum içinde yalnız insanlardır. Bireysellik ve bencillik o kadar benliğimize işlemiş durumda ki "komşusu açken tok yatanın gerçek mü'min olmadığı" bir insan ve toplum algısından, hayatımızda "hep bana" diyerek kapı komşumuzun açlığından ve ölümünden çok sonraları haberimizin olduğu bir "insanlık" seviyesine gelmiş bulunuyoruz. Evrim hep devam ettiğine ve de ileri yönlü olduğuna göre bu durumu nasıl açıklayacağız ve gerçek insanlık seviyesine ne zaman ulaşacağız? Evet teknolojik olarak yeni buluşlarla ileriye doğru gidiyoruz, ama ilerlemenin bütüncül olması yani teknik, kültürel, fiziki, ahlâkî bütün halleri içine alması gerekir. Belki de artık evrim geriye doğru işlemektedir, çünkü bir şey doruk noktasına ulaştığında artık düşüş başlar. Ya da insanoğlu evrimin ona verdiği özden, bencillikten hâlâ kurtulamamıştır.

Yukarıda belirtildiği gibi modern dönemde en üst noktasına gelmiş olan bireysellik artık bundan sonra yerini toplumsallığa bırakacaktır. Düşünüre göre, bireyselleşme ile kendi özünden uzaklaşan insan toplumsallaşma ile bundan kurtulacaktır. Dolayısıyla toplumsal hayattan beklenen en üst derecede insanlaşmayı doğurmasıdır. Çünkü evrim dolayısıyla değişme ve ilerleme hâlâ devam etmektedir. Evrende herşey değişme halindeyken insanların aynı kalması beklenemez. Nitekim Chardin'de de evrim, adeta, ebedi bir süreçtir.[718] Bu ise insan türündeki değişmelerin de sonsuza kadar süreceği anlamına gelmektedir. Değişmelerin sonsuza kadar süreceği fikri "İnsanüstü bir varlığı beklemeli miyiz?" sorusunu akla getirmektedir. Hayvanlardan insansı hayvanların, onlardan beşer insanın ve ondan da insan olan insanın doğmasıyla devam eden evrimsel ilerlemenin insanüstü seviyesini ise, insanın akli ve ahlâkî bakımdan en üstünü olan İsa temsil etmektedir ki nitekim ölüm de ruhun İsa'ya dâhil olmasıyla açıklanmıştır.[719]

Chardin'in felsefesinde, biyolojik evrimden bilinç kazandığı evrim basamağına geçtikten sonra, insanın evriminin yön değiştirdiğini, yani artık evrimin dikey yönde devam ettiği yukarıda ifade edilmişti. Bu şekilde dikey olarak ilerleyen evrimin aynı zamanda Tanrı İsa'ya ulaşmak gibi bir gayesi vardır. Bu gayenin ise ancak sorumluluk duygusuyla gerçekleşeceğini düşünen teolog, insanlığın ve gezegenimizin güzel bir geleceği olması için ahlâkî seçimlerin önemli olduğunu, haklı olarak, ifade etmiştir. Dünyanın imar edilmesine katkı sağlamak, kalbin ve zihnin değişmesiyle mümkün olacaktır. Fiziki donanıma sahip olan insan, bilinci sayesinde yaşadığı dünya için çalışacaktır ki bu da onun ahlâkın gerekliliklerinden olan düzeni sağlamak ve dünyayı güzelleştirmek gibi bir amaç kazandığı anlamına gelmektedir. İnançların ve felsefelerin en değerli manevi güç kaynakları olduğunu düşünen Chardin, bu güç kaynakları içinde de sevgiye vurgu yapmaktadır. Sevgi onun düşüncesinin merkezinde yer aldığından dolayı[720] evrim geçirmiş ve bilinç kazanmış insanın nihai gayesi, sevginin en önemli mümessili olan İsa'ya ulaşmak olarak belirlenmiştir. Sonuç olarak insanın bu dünyadaki konumu bilinç ve düşünce sahibi olarak dünyanın imar edilmesini sağlayacak yegane varlık olması, görevi ise en üstün ahlâkî varlığı temsil eden insan İsa'ya yaklaşmaktır.

[718] Chardin, age., s. 94-95.
[719] Grumett, *Teilhard De Chardin,* s. 101.
[720] Ursula, "Teilhard De Chardin, Pierre", *Encyclopedia of Religion,* c. 13, s. 9033-34.

Sevginin en önemli temsilcisi ve insanın ulaşmayı hedeflediği nihai gaye olarak İsa'nın belirlenmesi, bize, Hıristiyan teolojisinin en önemli ilkesi olan sevgi ile süreç düşünürlerinin vurguladığı Tanrı'nın bir sevgi tanrısı olduğu düşüncesi arasındaki benzerliği göstermektedir. Nitekim bundan sonraki başlığımızda süreç felsefesinin varlık ve ahlâk anlayışını ve bunların evrimin ilkeleriyle örtüşüp örtüşmediğini ortaya koymaya çalışacağız.

B- BERGSON'DAN WHİTEHEAD'E: SÜREÇ METAFİZİĞİNDE EVRİMCİ ETİĞİN İZLERİ

Süreç felsefesinin evrimci etiğin görüşleriyle benzerlik veya ayrılıklarının ortaya konulabilmesi öncelikle bu felsefenin ontolojik ve metafizik yaklaşımının bilinmesiyle mümkün olacaktır. Çünkü bir felsefi düşüncenin ahlâk anlayışı onun "varlık" görüşüyle birebir ilişkilidir. Nitekim Whitehead'in metafizik varsayımlarının etikle ilgili görüşlerini desteklediğine dair ileri sürülen düşünce de bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.[721] Bu varlık görüşünün ortaya konulması ise aynı zamanda söz konusu felsefi bakış ile evrim teorisinin hangi hususlarda benzerlik taşıdığını da bizlere gösterecektir.

Buradan hareketle denilebilir ki Alfred North Whitehead (ö. 1947)'in başını çektiği süreç felsefesi genelde metafiziksel bir duruş olarak tanımlanmış ve bu felsefede evrenin yaratıcı, zamana bağlı ve organik olduğu kabul edilmiştir. Bu metafiziksel duruşa bağlı olarak da teleolojik bir etiğin onun içinde kendi kendine geliştiği ifade edilmiştir.[722] "Metafiziğin temel konularından birisi, dünyanın ve içindekilerin dolayısıyla insanın anlaşılabilmesi için bir düşünce çerçevesi sunmak ve bunlarla ilgili kavramları açık seçik bir şekilde açıklamaktır." düşüncesinden hareketle süreç metafiziğinin de bu konuların aydınlatılması için en umut verici ve en uygun yollardan

---

[721] Kevin K. J. Durand, *Sidgwick's Utility and Whitehead's Virtue, Metaphysics and Morality,* University Press of America, 2002, s. 12; Charles Malik, "An Appreciation of Professor Whitehead with Special Reference to his Metaphysics and to his Ethical and Educational Significance Authors"*The Journal of Philosophy,* c. 45, no. 21 (October 7, 1948), s. 578.

[722] Douglas Browning(ed.), "Preface To The First Edition", *The Philosophers of Process,* Fordham University Press, USA 1998, s. xiii.

birini gösterdiği ileri sürülmüştür. Bu şekilde kavramların ve düşünce çerçevesinin ortaya konulmasını sağlayan temel fikir ise, kendisini idame ettirme yeteneğine sahip "bütün" ile insan bilgisinin organik olarak bütünleşmiş olduğuna inanılmasıdır.[723] Süreç metafiziği, fiziksel varoluşun esasta sürece tabi olduğu ve dış dünyanın en iyi biçimde süreç ile açıklanabileceği fikrine dayanmaktadır. Bundan dolayı sürecin şeylerin üstünde bir yeri vardır. Şeylerin fiili ve 'olmak'lığı olarak açıklanan süreç, gerçekliğin (reality) bizatihi kendisidir. Yani gerçeklik sadece süreç ile açıklanabilir ve değişim, dönüşüm, hareket bu gerçekliğin özünü oluşturmaktadır.[724]

Bu şekilde gerçekliğin süreç içinde açıklanması "yeni bir dünya görüşü" olarak nitelendirilmiştir. Bir grup süreç düşünürünün ortaya koyduğu bu yenidünya görüşünün gerçekliğe özgün bir açıklama getirdiği ileri sürülmüştür.[725] Ancak, diğer taraftan, evrim teorisinde canlıların dolayısıyla gerçekliğin önce biyolojik değişme ve gelişmeye daha sonra da sosyal bir gelişmeye tabi olduğunun iddia edilmesinden, süreç felsefesinde ise evrende sürekli bir oluşun ve değişmenin kabul edilmesinden hareketle her iki düşünce arasında ilişki kurulmuştur.[726] Hatta çoğu süreç filozofu tarafından süreç ile ilerleme arasında çok yakın bir ilişki olduğu düşünülmüş, bütün yönleriyle hayatın daha iyiye giden ve gelişmeye yönelik bir dinamik olduğu tasarlanmıştır. Bu dinamik süreç içinde gelişme de evrimden hareketle sadece biçimsel değişmelerle değil kompleks ve özelleşmiş üstünlüğe ulaşma ile açıklanmıştır.[727] Yine Tanrı ile kozmos arasında kurulan ilişkinin gerisinde evrim teorisinin felsefi etkilerinin olduğu ileri sürülmüştür.[728] Buna bağlı olarak bu felsefenin evrim tanımı da süreç üzerinden olmuş ve evrim,

---

[723] Rescher, *Process Metaphysics,* s. 1.

[724] Charles Malik, "An Appreciation of Professor Whitehead with Special Reference to his Metaphysics and to his Ethical and Educational Significance", *The Journal of Philosophy,* c. 45, no, 21 (October 7, 1948), s. 575. Whitehead'e ait "Herşey akar" sözü felsefe tarihinden Heraklitos'u hatırlatmaktadır. Heraklitos "Herşey akar" sözünü ilk söyleyen kişidir ve bununla evrendeki herşeyin sürekli değiştiğini anlatmaya çalışmıştır. Onun felsefesinde evrenin ilk ve temel maddesi ateştir ve bu değişmelere ateşin kendisiyle birlikte ondan ortaya çıkan şeyler maruz kalmaktadır. İşte Heraklitos'a ait bu değişme fikri, dünyadaki değişmeleri ve süreci anlatmak için Whitehead tarafından da kullanılmış ve felsefi sisteminin bu düşünce ile dokunmak zorunda olduğu belirtilmiştir. Bkz. Whitehead, *Process and Reality,* s. 208.

[725] Herbert F. Vetter (ed.), "Introduction", *Hartshorne, A New World View,* Harvard Square Library, Cambridge 2007, s. ii; David Arthur Pailin, *God And The Process Of Reality, Foundations Of A Credible Theism,* London 1989, s. 56.

[726] Barbour, *Nature, Human Nature and God,* Augsburg Fortress, Minneapolis 2002, s. 31.

[727] Rescher, *Process Metaphysics,* s.102.

[728] Özgür Koca, "From Process to God: A Muslim's Critical Engagement with Charles Hartshorne", *İslam Araştırmaları Dergisi,* sy. 26, İstanbul 2011, s. 84.

dinamik unsurların süre giden başarılarını içine alan bir süreç olarak tanımlanmıştır. Evrenin yaratıcı ve organik bir bütün kabul edilmesiyle birlikte bu bütünün kapsamındaki parçaların birbiriyle ilişkili olduğu düşüncesi[729] onun evrim ile ilişkilendirilen bir başka yönüdür. Söz konusu felsefeye göre, evrende sürekli bir yaratılış vardır ve Tanrı da sürekli yaratma halindedir. Bu özellikteki bir Tanrı ve evren kabulü süreç felsefesini teolojik görüşlere yaklaştırsa da[730] önemli bir ayrılık noktası, klasik teist anlayışlarda Tanrı'nın yarattığı varlıklardan ayrı düşünülmüş olmasıdır.[731] Aslında bu felsefi düşüncede Tanrı'nın evrenin yaratıcısı değil koruyucusu olarak kabul edilmesi,[732] onun evrim teorisi ile yakınlığını göstermektedir.

Bu şekilde kurulan ilişkinin ise iki yönlü olduğu ifade edilmiştir. Bunlardan birincisi, seküler ve ateist açıdan kurulan ilişkidir. Seküler görüşe sahip süreç filozoflarına göre, evrim Tanrı'nın olmadığı, dolayısıyla kendi kendisini yöneten bir tabiatın yaratıcı işleyişinin adıdır. Bu başlık altında üzerinde duracağımız ve ikinci ilişki yönünü oluşturan bakış ise teolojik perspektife sahip süreç düşünürlerinin görüşüdür. Buna göre, "Evrim, kainat kitabındaki Tanrı'nın el yazısını sergiler."[733]

Teolojik bakışa sahip süreç düşünürlerinden birisi Henri Bergson (ö. 1941)'dur. Bergson, spiritualist bir yaklaşımla evrende, ilerleyerek tekâmüle doğru giden ve sürekli yaratılışın hâkim olduğu bir evrim fikrini kabul etmiş, bu evrimin itici

---

[729] Rescher, *Process Metaphysics,* s. 22.

[730] Aydın, "Süreç (process) Felsefesi Işığında Tanrı ve Alem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. 27, 1986, s. 41-42. Söz konusu makalede birkaç düşünürden hareketle özellikle İslam teolojisinin varlık, zaman, oluş hakkındaki görüşleri ile Whitehead'in felsefesi arasındaki benzerlikler ortaya konularak her ikisinin temel fikirlerinin birbirine uzak olmadığı ileri sürülmüştür. Süreç Felsefesi ile İslam teolojisinin bu konudaki görüşleri arasında benzerlik olduğu fikrine yol açan Kur'ân ayetlerinden birkaçı ise şunlardır; Rahman, 55/29'da Allah'ın her an yaratma halinde olduğu; Yunus, 10/4'de "Hepiniz Ona döneceksiniz. Onun vaadi gerçek ve kesindir. Yaradılışı başlatıp tekrarlatan Odur…"; Ankebut, 29/19'da "Allah'ın yaratmağa nasıl başlayıp sonra bunu nasıl tekrar edeceğini anlamazlar mı? Doğrusu bu Allah'a kolaydır." Bu ve benzeri ayetlerdeki yaratmanın "tekrarlanması" ve "yenilenmesi", yaratmanın her an meydana geldiği, bir anda olup biten bir hadise olmadığı yönünde anlaşılmaya çok müsaittir. Bu yönüyle süreç felsefesinin evrende sürekli bir yaratılış olduğuna dair düşüncesiyle aynıdır. Ancak Kur'ân bir başka yerde, İsra, 17/77; Fatır, 35/43; Fetih, 48/23, Ahzab, 33/62 Allah'ın kanununda hiçbir değişiklik olmayacağını da ifade eder. Yani Allah sürekli yaratma halindedir ama bu süreç felsefesindeki her an yenilenen ve değişen bir yaratma değildir. Bu yaratma Allah'ın evrene ilk koyduğu kanuna göre olmaktadır, Allah'ın sünnetinde herhangi bir değişiklik olmaz.

[731] Yaran, *Kötülük ve Theodise,* s. 86. Whitehead'in metafizik ve Tanrı hakkındaki görüşleri için bkz. Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç,* Fakülte Yayınevi, Isparta 2001.

[732] Whitehead, *Process And Reality,* s. 346.

[733] Rescher, *Process Metaphysics,* s. 83, 100.

gücünün ise doğal seleksiyondan ziyade zihin olduğunu söylemiştir. "Yaratıcı Tekâmül" ismiyle bilinen bu görüşte "elan vital", yaratıcı evrimin gücüdür.[734] Elan vital aynı zamanda organizmaların bedenen ve zihnen kendi kendilerini geliştirmelerini sağlayan itici bir güçtür.[735] Bu gücün bilinmesini mümkün kılan ise sezgidir.[736] Bu yaklaşımda evrim, organik evrim ve şuurun evrimi diye ikiye ayrılmış, organik evrimden ziyade şuurun evrimi üzerinde durulmuş ve dış alemde meydana gelen evrim şuurun evrimi ile izah edilmiştir.[737] Organik evrim zekada, şuurun evrimi ise sezgide kendisini göstermiştir. Organik evrimin yani zekanın herşeyi açıklamada yetersiz kaldığı anda devreye şuur veya sezginin girmesi gerektiği düşünülmüş, sezginin önemi ise "yaşamaya ilişkin eylemlerin anahtarı" sözleriyle ifade edilmiştir. Çünkü sezgi, kendisinin farkında olan, konusu üzerinde düşünebilen ve bu düşüncesine sınır koymayan bir kabiliyettir.[738] Evrende yaratıcı bir tekâmülün meydana geldiğini düşünen isimlerden biri olan Bergson zihni-ruhi-ahlâkî tekâmülün gerçekleşmesinin sezgi gücüyle mümkün olduğuna inanmıştır.

Bu anlatıldığı şekliyle sezgici ya da organik süreç felsefesinin Whitehead'in başını çektiği ve daha çok reel dünyanın fiziksel oluşumunu açıklayan süreç düşüncesinden ayrıldığı ileri sürülmüştür.[739] Hem Darwin'in biyolojik evrim düşüncesinden hem de Spencer'in sosyal evrim düşüncesinden etkilenmiş olan Bergson, her ikisini de mistik ve metafizik unsurlar içinde yoğurmuş ve evrimin en önemli kavramlarından olan değişmeyi Tanrı'nın yaratıcı bir faaliyeti olarak tanımlamıştır.[740]

---

[734] Donald C. Austin, *Creative Evolution Revisited, A New Theological Theory of Evolution,* iUniversite Books, USA 2010, s. 585; Rescher, *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy,* s. 77.

[735] Marry Ann Gillies, *Henri Bergson and British Modernism,* McGill-Queen's University Press, USA 1996, s. 67, 135. Elan Vital ve Yaratıcı Evrim hakkında bkz. Michael Kolkman ve Michael Vaughan (ed.), *Henri Bergson's Creative Evolution 100 Years Later,* The University of Visconsin Press, 2007. Simpson'a göre Elan Vital kavramı gerçekliğin dinamik ve sürece bağlı niteliğini aydınlatan bir ifade olmakla birlikte evrimi açıklama hususunda tamamen kapsayıcı değildir. Bkz. Bernard Eugene Meland, "From Darwin to Whitehead: A Study in the Shift in Ethos and Perspective Underlying Religious Thought", *The Journal of Religion,* c. 40, no 4 (October 1960), s. 235.

[736] Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül,* çev. Şekip Tunç, İstanbul 1986, Milli Eğitim Basımevi, s. XXXIV, XLVI.

[737] Cavit Sunar, "Evrimcilik ve Bergson", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1961, c. IX, s. 99.

[738] Duralı, "Çağdaş Düşüncede Canlı Sorununa İlişkin Temel Bilimsel Alanlar", *Felsefe Arkivi,* sy. 21, İstanbul 1978, s. 112.

[739] Rescher, *Process Philosophy,* s. 45.

[740] John Dewey, "Existence As Precarious And Stable", *The Philosophers of Process,* ed. Douglas Browning ve William T.Mayers, Fordham University Press, USA 1998, s. 233. Bergson'un evrim

Bergson'un bir süreç düşünürü olarak nitelendirilmesinin sebebi eserlerinde geçen "duration" kavramıdır. "Süreç" kelimesine karşılık gelen bu kavram ile algılanan ve yaşanan gerçek bir zamanın sürekliliği kastedilmiştir. Böyle bir zaman ise tasarlanabilmeyi içine almaktadır. Bergson bu şekilde algılanan, yaşanan ve tasarlanan bir zamanın, bilinçliliğe işaret ettiğine dikkat çekmiştir.[741] Diğer bir deyişle "duration" kavramının uzay-zaman ilişkisini ve uzayın ancak zamana bağlı olarak düşünülebileceğini ifade ettiği ileri sürülmüştür. Bu da uzayın birbirini takip eden dolayısıyla birbiri içine geçen bir sürece tabi olduğu anlamına gelmektedir.[742]

Bu şekilde birbirini takip eden uzay ya da evren anlayışında rastlantıların kabul edilip edilmediği de önemlidir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi, evrim teorisine göre varlığa gelişin en önemli unsurlarından biri rastlantılar idi. Bergson, "Tekâmülün keyfi olmayan yaratmaları, hiçbir kanuna bağlı değildir" diyerek rastlantılara bağlı bir varlık buluşu kabul etmediği gibi önceden belirlenmiş bir varoluşa da inanmadığını dile getirmiştir. Bu düşüncede özellikle determinist ilerleme fikrine itiraz edilmiş ve evrende görülen tekâmülün ne tesadüfle ne de determinist kurallarla açıklanabileceğine dikkat çekilmiştir. Böylece varlığın hem önceden belirlenmişliğini hem de maddeden çıktığını iddia eden determinist ve materyalist görüşler kabul edilmemiştir.[743] Duralı'ya göre,

---

görüşünde Darwin'den ziyade Lamarck'a yakın olduğu dikkati çekmektedir. Örneğin, ona göre çeşitliliği meydana getiren şey, Lamarck'ta olduğu gibi, çevreye uyum sağlamak için gösterilen gayret ve bunun sonucu ortaya çıkan yeni özelliklerdir. Bkz. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül,* s. XXXVI. Aynı şekilde Peter Bowler de, süreklilik arzeden ve dolayısıyla tamamlanmamış bir ilerlemeyi savunan Bergson'un ilerlemenin kaynağı olarak hayati bir atılımı kabul etmesini, yeni-Lamarckçılıkla uyumlu bulmuştur. Ayrıca Bowler, yeni-Lamarckçılığın evrim anlayışının bir amaç yönünde devam ettiğini söylemiştir. Bkz. Peter J. Bowler, *Reconciling, Science and Religion,* The University of Chicago Press, Chicago 2001, s. 123.

[741] Bergson, *Henri Bergson, Key Writings,* Continuum, London 2002, s. 208.

[742] Bernard Eugene Meland, "From Darwin to Whitehead: A Study in the Shift in Ethos and Perspective Underlying Religious Thought", *The Journal of Religion,* c. 40, no 4 (October 1960), s. 235.

[743] Ona göre, vücud ve zihin diğer bir deyişle madde-ruh ayrı ayrı birimler olmakla birlikte vücud-zihin/ madde ve ruh birlikte varolmuş ve birbirine bağlı iki unsurdur. Bu sebeple vücud ile zihin arasındaki ilişki sadece beynin aktivitelerine bağlı olarak materyalist bir yaklaşımla açıklanamaz. Spencer'e yönelttiği önemli bir eleştiri de, onun evrimi veya oluşu mekanik kanunlar içine sıkıştırıp önceden öngörülebileceğini, yani determinist bir sürecin var olduğunu iddia etmesiyle ilgilidir. Bergson'a göre, biyolojinin verilerinin bütün alanlarda geçerli olduğunu savunmak hayatın cansız olduğuna inanmakla eş anlamlıdır. Gerçekte ise evrim canlı ve her an yenilenen bir yaratma halidir. Bu yüzden de önceden tahmin edilmesi mümkün değildir. Bergson her ne kadar biyolojik evrime inanmış olsa da bu evrimin açıklanma biçimini ve mantık kurgusunu eleştirmiştir. O, Darwinci anlamda ilerlemeyi ve mekanik evren tasavvurunu reddetmiştir. Darwin'in evrim teorisinde, türlerde rastgele farklılıklar meydana geldiği; bunların çevreye farklı oranlarda uyarlanmalarına göre bir değere sahip oldukları ileri sürülmüştür. Yine doğal seleksiyonla meydana gelen tür içindeki bu farklılıklar, onların hayatta kalmaları ve çoğalabilmeleri için önemli görülmüş; bireylerin seçilimi/elenmesi de onların hayatta kalmasına söz konusu farklılıkların

evrim veya mekanik anlayışlardaki mekanizm-teleoloji çatışmasını en güzel çözümleyen kişi, sezgici düşüncenin önemli bir temsilcisi olan, Bergson'dur.[744] Nitekim Bergson'a göre, teleoloji geleceğin yönünü içine alan bir kavram iken mekanizm evrimin yönünü belirleyen ve geçmişe vurgu yapan bir kavramdır. Bundan dolayı hiçbirinin evrimin işleyişinde belirleyici olmadığı inancıyla hem teleoloji hem de mekanizm reddedilmiştir.[745] Evrim sürecinin içinde teleolojik bir düşünceyi reddetmiş olsa da Bergson'un tekâmül düşüncesi bir amaç yönünde ilerlemeyi de içermektedir.[746] Nitekim Bergson *The Two Sources of Morality and Religion* isimli eserinde tüm evrim sürecinin nihai noktası olarak insana işaret etmekle bu sürecin yönünü ve amacını açıklamış olmaktadır.[747]

Biyolojinin ve teolojinin etikle ilgili görüşlerinde olduğu gibi süreç felsefesinin etik anlayışında da ilerleme ve tekâmül fikrinin önemli bir yeri vardır. Buna göre hayatın ve canlıların ilerlemesi sadece tekâmüle doğrudur. Tekâmül ise aynı zamanda yaratıcı bir eylemdir ve ona yaratıcı nitelik kazandıran durmaksızın devam eden yeni oluşlardır.[748] Nitekim bu düşüncenin önemli bir savunucusu olan Bergson'a göre, tekâmül önceden tahmin edilemez. Ancak bu, tekâmül sürecinin bir amaçtan yoksun olduğu anlamına gelmemektedir.[749] Çünkü tekâmül etmeye doğru ilerleyen bir yaratılış/oluş sürecinin amaçtan yoksun olması düşünülemez. Burada, sürekli yaratılış sonucunda her an yenilenen evren ve canlılar ile önceden bilinemeyen tekâmül

---

ne kadar destek olup olmadığıyla ilişkilendirilmiştir. Buna mukabil Bergson, çok hücreli canlıların veya kompleks yapıların böyle rastgele değişimlerle açıklanamayacağına dikkat çekmiş, kompleks yapıların bir veya birkaç parçasının kendi başına, diğerlerinden bağımsız değişim geçirmesi sonucunda birbiriyle ilişkili bugünkü kompleks yapıların nasıl oluşabildiğini sorgulamıştır. Bergson'un bu itirazlarında onun *Türlerin Kökeni* isimli eserin basıldığı yıl dünyaya gelmiş olmasının ve fikri gelişimini bu esere yönelik itirazların yoğun olduğu bir dönemde tamamlamış olmasının da etkisi olabilir. Bkz: Sunar, "Evrimcilik ve Bergson", s. 99; Goudge, "Henri Bergson", s. 288.

[744] Duralı, "Çağdaş Düşüncede Canlı Sorununa İlişkin Temel Bilimsel Alanlar", *Felsefe Arkivi*, s. 112.

[745] Robert Kleinman, *The Four Faces of the Universe, An Integrated View of the Cosmos,* Lotus Press, USA 2006, s. 231-232.

[746] Peter J. Bowler, *Reconciling, Science and Religion*, The University of Chicago Press, Chicago Press, s. 123.

[747] Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, McMillan Company, London 1935, s. 178.

[748] Bergson, *Yaratıcı Tekâmül,* s. XXXIV, XLVI. Bergson'daki sürekli oluş ve değişme bize İlkçağ düşünürü Herakleitos'u hatırlatmaktadır. "Herşey akar" ifadesiyle evrende sürekli bir değişimin olduğunu anlatmaya çalışan Heraklietos'u modern çağda Bergson'da buluyoruz.

[749] Bowler, *Reconciling Science and Religion,* s. 136. Tekâmülün önceden tahmin edilememesinden dolayı Julian Huxley şu yorumu yapmıştır: Bergson'nun "hayat atılımı" belirsiz fakat gerçek bir madde fikrine dayanmaktadır. Yani bunun metafizik bir niteliği yoktur. Bkz. Goudge, T. A., "Henri Bergson", *Encyclopedia of Philosophy,* c. 1-2, s. 294.

anlayışının nasıl bir ahlâk düşüncesi ortaya koyabileceği, sorusu akla gelmektedir. Ahlâk, bir kere elde edilip veya bir kere verilip ilanihaye aynı şekilde devam eden bir duygu-davranış olmayıp bir tekâmül sürecidir yani ahlâkta hep mükemmele doğru bir gidiş söz konusudur. Buradan hareketle Bergson'daki sürekli yaratılış ve tekâmüle doğru giden ilerleme fikrinin hem ahlâkın yenilenmesi hem de bu yenilenmenin ahlâkî olgunluğa veya mükemmelliğe doğru olmasına imkân veren en uygun felsefi düşünce olduğu söylenebilir. Nitekim onun yaratıcı tekâmül fikrinde de zaman içinde olgunlaşan, sürekli kendini yenileyen ve aşan ama aynı zamanda da evrime tabi olan ahlâkî bir varlığın özünü bulmak mümkündür.[750]

Bu ahlâkî varlığın önemli bir yönü sorumluluk sahibi olması ve bu duyguya bağlı olarak özgeci davranışlarda bulunmasıdır. Bergson'un "sosyal ego" ismini verdiği bu duygu özellikle akrabalara karşı hissedilen bir duygudur.[751] Bu düşünce bize evrim teorisindeki özgeci davranışları hatırlatmaktadır. Hatırlanacak olursa evrimci etik, hayvanlar dünyasında görülen özgeciliğin hayvanın içinde bulunduğu gruba yönelik olduğunu söylemiş; bir anlamda grup üyelerinin birlikte yaşadıkları diğer üyelere karşı yardım etme sorumluluğunu kendilerinde hissettiklerini ileri sürmüştür.

Sezgici düşüncenin ahlâkî sorumluluk içinde ele aldığı sorumluluk duygusu insanın hem kendisine hem de toplumun diğer bireylerine karşı hissettiği bir duygudur. Sorumlulukla ilgili bu ahlâk duygusu, sosyal bir egonun oluşmasını bu da sosyal birliğin kurulmasını sağlayacaktır. Sosyal ego insanın topluma karşı sorumluluğunun özünü oluşturmaktadır. Ancak her ne kadar sosyal ego bilinçlilik olarak tanımlansa da ahlâkî duygulara kaynaklık edecek daha derin merci'lerin bulunmasının gerekliliğine de dikkat çekilmiştir.[752] Buna göre ahlâkın sosyal bir olgu veya toplumun belirlediği kurallar bütünü olarak anlaşılması suni bir anlayış olacaktır. Ayrıca bu şekilde sosyal sorumluluğa doğru ahlâkın ilerlemesi, evrim teorisindeki biyolojik gelişimden başlayıp sosyalleşmeyle devam eden süreci hatırlatmaktadır.

[750] Bergson, *Yaratıcı Tekâmül,* s. XXXIV, XLVI.
[751] Press, "Whitehead's Ethic of Feeling", s. 163.
[752] Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion,* s. 8.

Bu sorumluluk duygusunun gerisinde, görünüşte, toplumun ortak kabulleri vardır. Bu ortak kabuller ise zamanla alışkanlık haline gelmiştir. Burada sorumluluk duygusu ile alışkanlıklar arasındaki ilişkiye dikkat çekilmektedir. Toplumsal düzen gibi alışkanlıklar da tabiatın işleyişindeki zorunluluklara yani tabiat kanunlarına benzetilmiştir. Bu benzerlik ilişkisinin kurulmasına yol açan husus, insanların yapmaları gereken şeyleri bazen bilinçli ve isteyerek değil de alışkanlık sonucu gayr-i ihtiyari, belki de evrimin onlara kazandırdığı bir güdü olarak yapmalarından dolayıdır. Bu yönüyle alışkanlıklar bir manada insan tabiatının kanunları gibi kabul edilmiştir. Alışkanlıkların bir kısmı buyruklardan, çoğu ise itaatten kaynaklanır ve itaatin meydana getirdiği alışkanlıklar bizim arzularımız üzerinde baskı oluştururlar. Sonuç olarak da bu alışkanlıklardan dolayı bir sorumluluk duygusu hissederiz. İşte bu sorumluluk duygusu Bergson'a göre daha güçlü bir yaptırıma sahiptir.[753]

Yukarıda açıklanan Spiritualist tavrın dışında kalan süreç düşünürleri ise Tanrı'nın iki farklı yönünden söz etmiştir.[754] Bunlardan birisi Tanrı'nın değişmeyen yönü olup bu onun aşkın ve ezeli bir varlık olmasına tekabül etmektedir. Diğeri ise değişen, sürekli yaratılışın ve yaratılanların içinde olan niteliğidir ki bu da onun içkin olan tarafıdır. Bu düşünceyi paylaşanlardan biri olan Whitehead, Tanrı'nın birinci yönünün onun aslî tabiatını gösterdiğini ve bu tabiatıyla kozmik düzenin teminatı olduğunu düşünmektedir.[755] Çünkü sürekli değişen bir tanrı düzenin değil kaosun müsebbibi olabilir. Tanrı'nın içkin yönü ise tabiatla ve varlıklarla ilişki kurmasını sağlamakta ve böylece evrendeki değişmeleri yönetmektedir.[756] Bu içkinlik aynı zamanda estetik düzeni mümkün kılmaktadır.[757] Bu çift kutuplu Tanrı anlayışının etiğin

---

[753] Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion,* s. 2.

[754] Barbour, süreç felsefesini çift kutuplu monizm olarak tanımlamıştır. Bu çift kutupluluk ile kastedilen, Tanrı'nın hem içkin hem de aşkın bir tabiata sahip olduğuna dair kanaattir. Whitehead'in "olmak/varlık"tan ziyade "oluş/varoluş"a, "kararlılık"tan ziyade "değişme"ye, "öz"den ziyade "süreç ve olaylar"a vurgu yaptığına da işaret edilmiştir. Bunlardan birini öne çıkarmak diğerini reddetmek anlamına gelmemektedir. Nitekim Barbour, Whitehead'in zihin/beden dualizmine bir alternatif getirdiğini söylemiştir. Bu alternatif hem zihni hem bedeni kabul etmesidir. Her ikisini kabul ederken de ne materyalizmin ne de idealizmin fikirlerine kapılmamıştır. Bkz. Barbour, *Nature, Human Nature And God,* s. 94,131.

[755] Celal Türer, "Whitehead'in Din Felsefesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II,* sy. 2, 2002, s. 54; Mehmet S. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. XXVII, s. 51.

[756] Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. XXVII, s. 54.

[757] Whitehead, *Religion In The Making,* Cambridge University Press, New York 1926, s. 92.

kaynağı konusunda bir belirsizliğe sebep olduğu ileri sürülmüştür.[758] Pan-enteizm[759] ismi verilen bu yaklaşım süreç felsefesinin teist anlayışının ismi kabul edilmiştir.[760]

Whitehead'in "oluş"a yaptığı vurgu onun felsefesi ile evrim arasında ilişki kurulabilmesine imkân vermektedir. Ayrıca oluşun nasıl meydana geldiği ahlâkî değerlerin kökeniyle de yakından ilişkilidir. Buna göre oluş yaratmadır, değer ise bu yaratmadaki değişiklikler içinde ortaya çıkmaktadır.[761] İnsanın varlığa gelişini de içine alan bu oluş sürecinde, varlıklar kendi güçleri ile varoldukları için Tanrı'nın bunda herhangi bir fonksiyonu yoktur.[762] Yani Tanrı'nın kudreti yerine beşeri kudret öne çıkmakta ve varlıklar kendi varoluşlarının bilfiil faili olmaktadırlar. Nitekim Whitehead'in felsefesinde gerçek varlık, tecrübi bir süreç olarak tanımlanmıştır.[763] Aslında bu varoluşun sadece beşeri gücün kudretiyle gerçekleştiği söylenemez; çünkü dünyaya içkin bir Tanrı ve onun kudreti de bu süreçte etkilidir. Dolayısıyla dünyada

---

758 Kasım, Mominov, *Süreç Felsefesinde Ahlâk*, (Doktora Tezi, 2007), dnş. Doç. Dr. Osman Bilen, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri ABD, s. 3.

759 Koca, "From Process to God", s. 83. İlk önce Whitehead'in ortaya koyduğu bu düşüncenin çıkış noktası panteizmdir. Klasik panteizm, "herşey Tanrıdır" diyerek evreni ve Tanrı'yı tek bir töz kabul etmiştir. Buna göre Tanrı-Evren-İnsan ayırımı yoktur, bunların hepsi birbirinin aynıdır, ayırımı yapan ise insan aklıdır. Pan-enteizm ise "herşey Tanrı-da-dır" , yani Tanrı hem evrene içkin hem de onun üstündedir, yani aşkındır. Panteizm ve Panenteizm ayırımı için bkz: "Pantheism and Panentheism", *Encyclopedia of Religion,* c. 10, s. 6960.
Arabi'nin "kozmosun her an Tanrı tarafından yenilendiği ve bunun da yaratılışın sürekliliğine işaret ettiği, tabiatta herşeyin ilahi kaynağıyla irtibatlı olduğu, varlığın tek çoklukların ise bu tek varlığın görünümleri olduğuna dair düşüncesi, onun pan-enteist olduğunun söylenmesine de yol açmıştır. Ancak Aydın, onun bu görüşlerinin pan-enteizmden farklı olduğunu, İslam düşüncesindeki düşünürlerin daha çok pan-enteist görüşe yakın olduğu anlayışının da doğru olmadığını dile getirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi,* 7.baskı, s. 201-206. Aydın'ın bu görüşüne karşın müslüman düşünürlerden pan-enteizme yakın isimlerin de var olduğu ileri sürülmüş; bu anlayışın İslam dünyasındaki temsilcisi olarak Muhammed İkbal gösterilmiştir. Hatta Hartshorne onu "Müslüman panenteist" olarak nitelendirmiştir. İslam düşüncesi içinde süreç felsefesini ele almasıyla temayüz eden İkbal'in, söz konusu felsefenin Batı dünyasındaki önemli isimlerinden olan Whitehead ile benzerlik ve ayrılıkları hakkında bkz. Mevlüt Albayrak, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'in Etkisi", *Dini Araştırmalar,* c. 4, sy. 11, Eylül-Aralık 2001, s. 35-65; İkbal, Whitehead, Hartshorne karşılaştırması için bkz. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. XXVII. Ayrıca, Whitehead'in din ve tanrı hakkındaki görüşleri için bkz: Alfred N. Whitehead, *Dinin Oluşumu,* çev. Mevlüt Albayrak, Alfa Yayınları.

760 Aydın, *Din Felsefesi,* İzmir 1999, 7.baskı, s. 201.

761 Whitehead, *Science And Philosophy,* Philosophical Library, New York 1984, s. 90.

762 Yaran, *Kötülük ve Theodise,* s. 86-90.

763 George Morgan, Jr. "Whitehead's Theory of Value", *International Journal of Ethics,* c. 47, no. 3 (April 1937), s. 310. Whitehead'in varlığın daha düşük formlarında tecrübenin olduğunu, kompleks varlığın daha yüksek formlarına doğru ilerledikçe zihnin ve bilincin ortaya çıktığını söylemesi varoluşun biyolojik evrimini kabul ettiğini göstermektedir. Barbour, *Nature, Human Nature And God,* s. 131. Biyolojik evrimin kabulü ise onun sosyal ve ahlâkî alanlardaki yansımalarını da beraberinde kabul etmeye yol açacaktır. Bu ise Whitehead'in ahlâk düşüncesinin temelinde evrimci etiğin etkileri olabileceği anlamına gelmektedir.

meydana gelen değişmelerde beşeri ve ilahi gücün içiçe olduğu düşünülebilir. Beşeri gücün kısmen de olsa kendi oluşu üzerinde kudret kazanması ahlâkî açıdan önemlidir. Çünkü varoluşu üzerinde fail olan bu varlık, böylece kendi yaptığından kendisini sorumlu tutacaktır. Nitekim bu şekilde insanın kendi varoluşunu gerçekleştirmesiyle ahlâkî sorumluluk konusunda bir canlanmanın meydana geldiğine dair yorumlar[764] süreç ahlâkıyla evrim teorisi arasındaki yakınlığın görülebilmesi açısından önemlidir.

Yine varlığa gelişte hem Tanrı'ya hem de beşeri güce imkân tanımasından ve varlıkların kendi varoluşlarının bizzat faili olmalarından dolayı evrimsel perspektif içinde ahlâkı en güzel açıklayan düşüncenin süreç felsefesi olduğu ileri sürülmüş, özellikle Whitehead'in kozmik genişlik fikri ile modern teolojik düşünce arasında büyük bir benzerlik kurulmuştur. Bu görüşte olanlara göre, "Etik duyguların, ahlâkî veya gayri ahlâkî bir yönü olmayan, zalim fakat yaratıcı bir evren tarafından desteklendiği iddia edilebilir mi?" Ya da "Darwin'in ileri sürdüğü gibi, tabiat acımasız bir biçimde davrandığında hangi anlamda bir kozmik amaçtan bahsedilebilir?" Ve "Niçin böyle bir evrenle ilişki kurulmak istenilsin?" sorularının cevaplandırılmasında Whitehead'in kozmik ve metafizik görüşünün yardıma yetiştiği ifade edilmiştir.[765] Yine bu felsefedeki gelişimsel ve ilerlemeci süreç anlayışının ahlâk alanında optimistik bir eğilimin hâkim olmasına yol açtığı da ileri sürülmüştür.[766] Bu yorum süreç etiğini evrimci etikten farklılaştıran bir düşüncedir. Çünkü evrimci etikte optimistik bir bakıştan söz etmek zordur. Canlıların hayatını devam ettirme mücadelesi kanların dökülmesine sebep olmuş ve bencil bir faydanın peşinde koşulmasına yol açmıştır. Ancak bu düşünce, kanların gelecekteki iyiliklerin veya bireysel faydadan daha büyük faydaların elde edilmesi için döküldüğü söylenilerek optimistik bir yönde tevil edilebilir.

Bu felsefi düşüncede ahlâkî eylemler temellendirilirken tikelden tümele doğru hareket edilmiştir. Bu hareket şöyle formüle edilebilir: Ahlâk varlığı eyleme dayanır; eylem ise bir düşüncenin ürünüdür yani düşünce olmadan eylem ortaya çıkmaz. Eylemin ahlâkîliğini belirleyen şey ise "değer" kavramıdır. Bundan dolayı "değer"

[764] Haught, *God After Darwin,* s. 135.
[765] Haught, age. s. 135.
[766] Rescher, *Process Metaphysics,* s. 102.

kavramına yüklenen anlamlar onun etrafında oluşan ahlâk felsefesini de belirlemektedir. Yine çift kutuplu ontolojik anlayışın ahlâkî değerlerin kaynağını da çift yönlü yapmasından dolayı, değerlerin nereden doğduğu hususunda bir belirsizliğe yol açtığı da iddia edilebilir.[767]

Değer, istikrarın ve sürekliliğin olduğu bir dünyaya aittir. Dolayısıyla o doğası gereği zamandan bağımsız yani ölümsüzdür. Buna bağlı olarak da geçici şeylerle temellendirilemez. Ancak geçici durumların değere kaynaklık edememesi onun geçici ve faal dünyadan ayrı ele alınmasına yol açmaz. Çünkü değer faaliyetten ayrı düşünülemez ve her ikisi de birbirini gerektirmektedir. Nitekim faal dünyadaki değişiklikler değer dünyası ile mümkün olmaktadır.[768] Buna bağlı olarak Whitehead'in ahlâk felsefesinde pozitif ve negatif olarak ikiye ayrılan değer, hem gerçek varlıklarda (actual entities) hem de sonsuz objelerin (eternal objects) soyut dünyasında bulunmaktadır. Kendi kendinin yaratıcısı olan ve yine kendini gerçekleştiren gerçek varlıklar[769] bu yönleriyle değerin kaynağı olarak da kabul edilebilir. Onun sonsuz objelerden kastı ise "doğruluk" (truth), "güzellik" (beauty), "iyilik" (goodness) tir. Pozitif değerle eş anlamlı kullandığı iki kelime daha çok güzellik ve iyilik olmuştur. Ancak bu sonsuz objelerin anlaşılması ancak gerçek varlıklarla yani tecrübeyle mümkün olmaktadır.[770] Yine dünyadaki herşey bu kendi kendinin yaratıcısı olan öznelerin tecrübesinden hareketle tanımlanmıştır. Dolayısıyla herşey bu tecrübeyle varlık kazanmaktadır.[771] Bu görüş ise onun felsefesi ile evrim arasında ilişki kurulabilmesine imkân veren bir başka husustur. Çünkü evrimci etikte değerler evrim geçiren varlığın zihni ve duygusal evrimini tamamlaması ve bu süreçte edindiği tecrübe ile elde edilmekte idi.[772]

---

767 Mominov, "Süreç Felsefesinde Ahlâk", s. 3.
768 Whitehead, *Science And Philosophy,* s. 88-89.
769 A. H. Johnson, "The Intelligibility of Whitehead's Philosophy", *Philosophy of Science,* c. 10, no. 1 (January 1943), s. 53-54.
770 Johnson, "'Truth, Beauty and Goodness' in the Philosophy of A.N.Whitehead", *Philosophy of Science,* c. 11, no. 1 (January 1944), s. 10,13, 29. Makalede Whitehead'in değer teorisindeki pozitif değerlerin doğruluk, güzellik ve iyilik, negatif değerlerin ise yalancılık, çirkinlik ve kötülük olduğu söylenilmiştir. Ayrıca onun bir de dini değerlerden bahsettiğine dikkat çekilmiştir.
771 Johnson, "The Social Philosophy of Alfred North Whitehead", *The Journal of Philosophy,* c. 10, no. 10 (May 13, 1943), s. 266.
772 Vedat Tezcan'ın *Whitehead Metafiziği Açısından Ekoloji Problemi* isimli doktora tezinde, insan ile reel varlıklar arasındaki ayırımın Whitehead felsefesinde kaldırılmış olduğundan söz ediliyor. Buna göre

Bu şekilde değerin sonsuz nesnelerle ilişkilendirilmesi[773] ve yaratılışın amacının onun hayata geçirilmesi olduğunun söylenmesi,[774] metafizik düzenin de ancak değer ile mümkün olacağı anlamına gelmektedir. Nitekim Whitehead'in anlamın (meaning) ve anlaşılabilirliğin (intelligibilty) kaynağı olarak iyiyi veya değeri kabul etmesi[775] bu düşünceyi desteklemektedir. Burada değerin gerçek varlıklar yoluyla olgular dünyasında idrak edilmesinin merkezinde özne vardır. Bir anlamda öznenin hissettiği duygu yoğunluğu olan değerin olgular dünyasındaki temel göstergeleri ise iyi ve estetiktir. Bu değer anlayışı aynı zamanda Whitehead'in metafiziğinin de dayanağıdır.[776] Yine düşünüre göre "'Değer' bir olayın içsel gerçekliğinin adıdır ve tabiatın şiirsel görünüşüne baştanbaşa nüfuz etmiştir."[777] Bu anlayıştan hareketle Whiteheadci fikirlerin, değeri, özellikle de estetik değeri idrak etmeyi bir amaç haline getirdikleri ileri sürülmüştür.[778] Bu şekilde değer ile estetik arasında ilişki kuran ve etiğin estetiği gerektirdiğini düşünen Hartshorne'da[779] Whitehead'in metafiziğinin

---

mevcudiyeti olan bütün varlıklar gerçektir ve öznedir. Buna bağlı olarak varlıklar arasındaki ilişki de özne-nesne ilişkisi olmayıp özne-özne ilişkisi olmaktadır. Bu ise başrolde insanın olduğu ve diğer varlıkların onun hizmetine verildiğini söyleyen kutsal teolojik anlayışlardan farklıdır. Bu farklılık, insan da dâhil her varlığın aynı değeri taşıdığı düşüncesine kapı açmaktadır. İşte bu yaklaşımdan hareketle evrimci bir etiğin izini süreç etiğinde bulabiliriz. Yine bu gerçek varlık olma bakımından bir değere sahip olan varlıklar arasında, durumları tecrübe etme yetisine malik olup olmamak bakımından da derece farkı olduğundan söz edilmiştir. Ama bu bir mahiyet farkı değildir. Bu ise evrim teorisinin canlıları ortak bir atadan çoğaldıklarına dair iddiasının doğurduğu insan ile hayvan arasındaki mahiyet farkını ortadan kaldırıp derece farkına indirgediği yönündeki yorumların bir başka ifadesidir. Nitekim Whitehead'in kendisinin evrim teorisinin evren açıklamaları üzerinde tekrar düşünülmesi gerektiğine yönelik temennisi de bir başka delildir. Süreç felsefesinin özne-nesne ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Vedat Tezcan, *Whitehead Metafiziği Açısından Ekoloji Problemi* (Doktora tezi, Isparta 2012), dnş. Prof.Dr. Mevlüt Albayrak, Süleyman Demirel Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri ABD, s. 51-57.

[773] Johnson, "Truth, Beauty and Goodness", s. 12.

[774] Whitehead, "Immortality", *The Philosophy of Alfred North Whitehead,* ed. Paul Arthur Schilpp, Tudor Publishers, 1951, s. 686.

[775] Johnson, "The Intelligibility of Whitehead's Philosophy", s. 53, 54.

[776] Press, "Whitehead's Ethic of Feeling", s. 161, 162.

[777] Whitehead, *Science And The Modern World,* Cambridge University Press, New York 1932, s. 116. Gerçek olan herşeyin değer sahibi olduğunu düşüncesinden hareketle söylediği "Değer bir olayın içsel gerçekliğidir" ifadesinin "değer" kavramının üstünlüğünü menfi yönde etkilediğini akla getirebilir. Ancak Whitehead'in bu sözleriyle değeri tamamen olgular dünyasına indirgediğini kabul etmeyenlere göre, düşünür daha iyi ve daha kötünün bir karşılaştırmasını yapmaksızın değeri dünyada bulmuş; yine onu insanoğlunun rastgele dünyaya empoze ettiği bir şey olarak görmemiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Lewis S. Ford, *The Emergence of Whitehead Metaphysics: 1925-1929,* State University of New York Press, New York 1984, s. 115-116.

[778] Press, "Whitehead's Ethic of Feeling", s. 161.

[779] Daniel A. Dombrowski, *Divine Beauty, The Aesthetics Of Charles Hartshorne,* Vanderbilt University Press, USA 2004, s. 47.

merkezinde estetik değerin bulunduğunu ve buna göre bütün varlıkların bu estetik değere ulaşmaya çalıştıklarını söylemiştir.[780]

Anlaşılacağı üzere bu değerler hislerin varlığını gerekli kılmakta daha doğrusu varlıkları hislerin varlığına bağlı olmaktadır. Çünkü güzellik, iyilik gibi değerler öncelikle his dünyasına ait olup tecrübe edilmenin sonucunda da bilinç seviyesine çıkmaktadır. Buradan hareketle denilebilir ki süreç filozofları tarafından dile getirilen ve değer duygu ve düşüncesini ortaya çıkaran “en yüksek his” fikri zihnin devreye girmesini zorunlu hale getirmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere klasik ontolojiden farklı olarak Tanrı bir yönüyle “oluş”an diğer yönüyle “düşünme” ile eş zamanlı ortaya çıkan bir varlıktır. Düşünme sonucu varlık bulması ise O’nun bilfiil olduğunun şuuruna varılması anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak da söz konusu felsefede tecrübe, iyilik, kötülük, değer gibi ahlâkî kavramların ortaya çıkışının gerisinde hisler vardır ve bu da süreç içinde gerçekleşmektedir.[781] Bu düşüncede hislerin çok geniş anlamda kullanıldığı dikkati çekmektedir. Örneğin, bir bilginin idrak edilmesi, bazı bilgilerin tecrübe edilmesi his dünyasıyla mümkün olmakta ve hepsi de zihnin bir ürünü kabul edilmektedir. Öznenin kendisi de bu duyguya sahip bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.[782] Estetik düzenin hissi bir idrak olarak tanımlanması ise Whitehead, Hartshorne gibi süreç filozoflarının etik anlayışlarında hissin önemini göstermektedir.[783] Nitekim Whitehead’in ileri sürdüğü değerlerin bireylerin kendi içinde fark ettikleri değer duygularından ibaret olduğuna dair düşünce de bunun bir kanıtıdır.[784]

Böylece tecrübe ve değer sürecinin hislerle açıklanması, his dünyasının[785] da zihin merkezli olması söz konusu felsefesinin önemli bir diğer vurgusu olmuştur.

---

[780] Charles Hartshorne, *Visdom as Moderation, A Philosophy Of The Middle Way,* State University Press, New York 1987, s. 107.
[781] Mominov, “Süreç Felsefesinde Ahlâkî Eyleme Bakış”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 33, 2011, s. 219-233.
[782] Johnson, “Truth, Beauty and Goodness”, s. 11.
[783] Howard Press, “Whitehead’s Ethic of Feeling”, *Ethics*, c. 81, no. 2 (January 1971), s. 161.
[784] Michael Halewood, *Alfred North Whitehead And Social Theory, Tracing a Culture of Thought,* Anthem Press, New York 2011, s. 71.
[785] Whitehead aktüel varlığın asıl/değişmez unsurları olarak tanımladığı hissi “fiziksel his dünyası/his” (physical feelings) ve “kavramsal his dünyası/his” (conceptual feelings) olarak ikiye ayırmıştır. Düşünürün gerçeklik-his-zihin arasında kurduğu ilişki için bkz. Whitehead, *Process and Reality*.

Nitekim hem Whitehead'de hem de Bergson'da zihnin gerek varlık buluşta gerekse değerlerin elde edilmesinde önemli bir yeri vardır. Bu sonuç ile evrim teorisindeki duyguların evrimi arasındaki benzerlik dikkati çekmektedir. Hatırlanacak olursa evrim teorisinde duyguların evriminin tamamlanması sonucu ahlâkî duyguların belirmeye başladığı, bunların ise beynin dolayısıyla zihnin evriminin gerçekleşmesiyle ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Yine estetik duygu ve yargılarda beyin mekanizmasının evrimine bağlı olarak psikolojik uyum ile açıklanmıştır.[786]

Bu şekilde değerin hislere bağlı olarak açıklanması doğal olarak etiğin de estetik içerisinde ele alınmasına yol açmıştır. Nitekim Whitehead'in felsefesinde etik estetikten ortaya çıkmıştır.[787] Buna göre, ahlâkî değerler güzelliği artırmayı sağlayan bir vasıta kabul edildiği için hem hakikat hem de değerlerin önemi güzelliğin gelişmesine katkıda bulunmalarıyla ilişkilidir.[788] Ancak anlatıldığı şekilde ahlâk ile estetik arasında kurulan bu ilişkiye bazı eleştireler de yöneltilmiştir.[789] Örneğin Whitehead'in, değeri, sonsuz objeler olarak isimlendirdiği "doğruluk", "güzellik", "iyilik" gibi bazı kavramların içine sıkıştırdığı dolayısıyla değer kavramını tam olarak tanımlamadığı ileri sürülmüştür. Ayrıca tecrübeden hareketle bu kavramın bilinebileceğini söylemekle değeri sınırlandırdığı da ona yöneltilen itirazlar arasındadır.[790]

Yukarıda ifade edildiği üzere değerin özneye ve öznenin duygu yoğunluğuna bağlı olarak açıklanması, evrimci etiği hatırlatmaktadır. Buna göre etiğin evrim süreci içinde ortaya çıkışı öncelikle beynin evrimiyle ve buna bağlı olarak da duyguların evrimiyle açıklanmıştır. Bu açıklamada etiğin ve değerin kaynağı, evrimini

---

786 Randy Thornhill, "Darwinian Aesthetics Inform Traditional Aesthetics", *Evolutionary Aesthetics,* ed. Eckart Voland, Karl Grammer, Springer, New York 2003, s. 13.

787 Estetiğin etiği kapsadığı farklı çalışmalarda da ifade edilmiştir. Estetik çatışma üzerine yapılan bir doktora çalışmasında "Estetik, değer teorisini ve etiği içine alan bir kavramdır" denilerek etiğin temelinde güzellik, zevk gibi estetiğe dair duyguların gelişmişliğinin bulunduğu ileri sürülmüştür. Bkz. B. Marie Brady-Whitcanack, *Aesthetic Conflict And The Evolution Of A Riot,* Amerika 2011, s. 2. Bu aslında davranışların hem içsel/niyet durumunun hem de dışsal görünümünün güzelliğinin etik bir değere sahip olabileceği anlamına gelmektedir. Yani bir davranışın sadece iyi niyetle yapılması değil nasıl yapıldığı, biçimi de önemlidir. Nitekim kutsal dinlerin ahlâkî öğütlerinde niyetle birlikte iyiliğin nasıl olması gerektiğine dair yol göstermeler de etik ile estetik arasındaki ilişkinin bir göstergesidir.

788 Whitehead, *Adventures of Ideas,* The MacMillan Company, London 1933, s. 266.

789 Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philisophy of Alfred North Whitehead,* s. 607.

790 Halewood, *Alfred North Whitehead,* s. 71. Whitehead'e yönelik eleştiriler hakkında ayrıca bkz. A. H. Johnson, " 'Truth, Beatuy and Goodness' in the Philosophy of A.N.Whitehead", *Philosophy of Science,* c. 11, no. 1 (January 1944), s. 9, 10.

gerçekleştiren beyindir ve bireyin duygusal gelişmişliğidir. Bununla birlikte Whitehead'in felsefesinde estetik düzenin hissi bir idrak olduğunun söylenilmesi,[791] değerin bireylerin kendi içinde fark ettikleri değer duygularından ibaret olduğuna dair düşünce[792] de evrim teorisinin bu felsefe üzerindeki etkisinin bir kanıtı olarak kabul edilebilir.

Yine değerin gerçeklikle (reality) ve gerçek varlıklarla ilişkilendirilmesi de evrimci etikle ilişkisi açısından önemlidir. Bu ilişkiye bağlı olarak bütün gerçek varlıkların (actual entities) bir değere sahip olduğu düşünülmüştür.[793] Daha doğrusu değer, gerçekliğin bizatihi aslında vardır ve değerin gerçek varlıkta bulunması aktif ve eylem sahibi olmayı içine almaktadır. "Gerçek varlık" ile kast edilenin kendi kendisini oluşturan/yaratan varlıklar olduğu[794] düşüncesinden hareketle de burada değerin gerçek varlıkların oluşum süreciyle birlikte ortaya çıktığına işaret edildiği söylenebilir.

Alemde bir düzenin olduğunun kabul edilmesi, düzen olmadan dünyanın var olamayacağının düşünülmesi ve düzenin estetik bir amaca uygun olması, evrim teorisindeki rastlantısal oluşların süreç felsefesindeki yerinin ne olduğunun zihinlerde sorgulanmasına yol açmaktadır. Hatırlanacak olursa evrim teorisi süreç felsefesinin temel ilham kaynaklarından biri olarak gösterilmişti. Buna bağlı olarak söz konusu felsefi düşüncedeki düzen fikri ile evrimdeki rastlantı kabulünün nasıl uzlaştırıldığı ya da uzlaştırılıp uzlaştırılmadığı da önem arzeden hususlardan biridir.

Whitehead'e göre, düzen ne bütünüyle rastlantıların ürünü[795] ne de tamamen onun dışında olup onu mümkün kılan zıtlıklardır dolayısıyla düzen ile rastlantı birbirini nakzetmemektedir. Nitekim düşünürün ahlâk anlayışının merkezinde yer alan güzelliğin gerçekleşmesi[796] de zıtlıklarla mümkün olmaktadır. Buna bağlı olarak zıtlıkların

---

[791] Press, "Whitehead's Ethic of Feeling", s. 161.
[792] Halewood, *Alfred North Whitehead,* s. 71.
[793] Morgan, "Whitehead's Theory of Value", s. 309.
[794] Whitehead, *Religion In The Making,* s. 87, 89. Düşünür eylemde bulunan ve kendi oluşu üzerinde etkili olan gerçeklik için "actual" kelimesini kullanmakta iken şeylerin varlığını "real" kelimesiyle ifade etmektedir. Dolayısıyla gerçek varlıklar (actual entities) dünyada meydana gelmiş gerçek şeylerin (real things) sonuncusudur. Bkz. Whitehead, *Process and Reality,* s. 18.
[795] Whitehead, *Religion In The Making,* s. 91.
[796] Whitehead'in en üstün değer olarak "doğruluk", "güzellik" ve "iyilik"ten hangisini öne çıkardığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre en yüce değer güzelliktir ve diğer ikisi buna katkı sağladığı sürece değer kazanırlar. Ancak bazen de iyilik kavramını değer ile eşanlamlı kullandığı

oluşturduğu uyum veya yeniliklerde bir düzen olmadığı takdirde evren içindeki monotonlukta ve düzensizliklerde artış olacağına inanılmıştır. Onun düşüncesinde güzellik, iki zıt kutbun ölçülü bir sentezini gerektirmekte ve düzen ancak güzellikle mümkün olmaktadır.[797] Bunun bir diğer göstergesi de güzelliğin tecrübe dünyasındaki ve varlıktaki farklılıkların karşılıklı uyumu sonucunda ortaya çıktığına dair düşüncedir.[798] Evrende bir düzenin olmasını Tanrı-evren birlikteliğine bağlayan düşünür, güzellik ve kötülüğün, düzenin ve rastlantıların bir bütün olduğunu, birinin diğerinden ayrı ele alınamayacağını ve hepsinin de “ideal ahenk”[799] veya “dünyanın şairi”[800] olarak isimlendirdiği Tanrı ile mümkün olduğunu ileri sürmektedir.

Rastlantı ve düzenin birbiriyle uyumunu kabul eden bir başka süreç düşünürü Barbour’a[801] göre, şans ve zorunluluğun her ikisi de Tanrı’nın yaratmasının bir parçasıdır.[802] Şans ve zorunluluğa bir arada yer vermek ise önceden belirlenen bir plana göre var etmek düşüncesiyle olmasa da canlıların bir amaç için yaratıldığı anlayışıyla uyumludur. Bu teolojik yaklaşım, Tanrı genel gidişatı bilir ancak tek tek olayları bilmez kabulünün izlerini taşımaktadır. Buna bağlı olarak Tanrı’nın evrimsel değişmenin genel yönünü tasavvur edebildiği ancak peş peşe gelen olayların O’nun tasavvuru dâhilinde

---

görülmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki her üçü de onun ahlâk anlayışında en üstün değerdir. Daha fazla bilgi için bkz. Johnson, “Truth, Beauty and Goodness”, s. 25-27.

797 Whitehead, *Adventures of Ideas,* s. 252-253. Whitehead’deki zıtlıkların oluşturduğu güzellik fikri, Jacques Monod’ın rastlantıların ortaya çıkardığı zorunluluk ve Peacocke’ın rastlantılardan meydana gelen düzen fikriyle benzerlik göstermektedir. Bkz. Haught, *God After Darwin,* s. 138; Johnson, “Truth, Beauty and Goodness”, s. 19. Bu kurulan benzerlikler evrimin iddia ettiği rastlantılar sonucu varlığa çıkma düşüncesinin tamamen reddedilememesi açısından önemlidir. Hem teolojik yaklaşımların hem de felsefi yaklaşımların evrim ile olan bağlarının en önemli göstergelerinden biri rastlantı fikrinin kabul edilmiş olmasıdır.

798 Johnson, “Truth, Beauty and Goodness”, s. 18.

799 Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç,* Fakülte Yayınevi, Isparta 2001, s. 114.

800 Whitehead, *Process and Reality,* s. 346; Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes,* State University Press, New York 1984, s. 10.

801 Terence Nichols, *Death and Afterlife, A Theological Introduction,* Brazos Press, USA 2010, s. 121. Barbour’un Whitehead tarafından dile getirilen “kompleksliliğin daha yüksek seviyelerinde bilinç ve zihnin yeni özellikler ortaya çıkardığı ve bu özelliklerin de daha aşağı aşamalarda zamanla oluştuğu”na dair sözlerine iştirak etmesi onun süreç düşüncesini benimsediğinin bir delili olabilir. Bkz. Barbour, *Nature, Human Nature and God,* s. 99.

802 Barbour bu sonuca dizayn/yaratma kavramına verdiği farklı bir anlamla ulaşmaktadır. Ona göre eğer dizayn önceden belirlenen bir plan olarak değil de komplekse, yaşam ve bilince doğru gelişmenin genel yönü olarak tanımlanırsa şans ve zorunluluğun her ikisi de dizaynın bir parçası olabilir. Bkz. Barbour, *Nature, Human Nature and God,* Augsburg Fortress, Minneapolis 2002, s. 26.

olmadığı iddia edilmiştir.[803] Fakat bu iddiayla birlikte Tanrı'nın herşeyi zamandan bağımsız olarak belirlediğine dair inancın hem özgürlük hem de dünyadaki rastlantı ve kötülüklerle bir arada bulunamayacağı da ileri sürülmüştür.[804]

Bununla birlikte süreç düşüncesinin kabul ettiği sevgi tanrısının zorlayan ve tehdit eden bir varlıktan ziyade ikna eden bir dile sahip olması kötülük probleminin bu felsefe içinde ele alınışını etkilemiştir.[805] Böyle bir sevgi tanrısı inancıyla kötülüklerin açıklanmasının zor olacağı düşünülse de Tanrı'nın etki alanının sınırlı olması ve insanın kendi varoluşundan sorumlu tutulması söz konusu zıtlığı ortadan kaldırmaktadır. Kötülük problemini determinist anlayışla birlikte ele alan Whitehead, herşeyi belirleyen bir Tanrı inancının insanın özgürlüğünün önündeki en büyük engel olduğunu ileri sürmüştür. Bundan dolayı o baskı kuran değil ikna eden, tavsiyede bulunan bir Tanrı'dan söz etmiştir.[806] Bu ise şu anlama gelmektedir, kötülüklerin kaynağı Tanrı değildir.

Buna bağlı olarak da kötülüğün insani seçimlerin sonucunda ortaya çıktığı düşünülmüştür. Kendini oluşturan ve davranışlarını seçme özgürlüğüne sahip olan insan, hem fiziksel hem de ahlâkî kötülüklerin bizzat müsebbibi olmaktadır. Kendi koyduğu değerlere yine kendisi karşı çıkan insanın bu yönüyle büyük bir iç çelişki yaşaması da amaçların çatışmasında ifadesini bulmaktadır.[807] Yani insanın kendi arzu ve ihtiyaçları için yaptığı seçimler kötülüğe de iyiliği de yol açabilir. Buna mukabil Tanrı'nın seçimi her zaman güzel olana yöneliktir yani Tanrı güzel olanı var ederek seçimde bulunmaktadır. Nitekim güzeli yaratmak aslında seçmek ve tercihini güzelden yana kullanmak anlamına gelmektedir.[808] Dolayısıyla dünyada Tanrı kaynaklı kötülük

---

[803] Barbour, *When Science Meets Religion*, Harper Collins Books, NewYork 2000, s. 73. Determinist ve yaratılmış bir dünya algısından varoluşta şansın egemen olduğu bir düşürnce değişimine nasıl gelindiği ve canlıların varolmasında şansın olasılık oranına dair geniş bilgi için bkz. Behe, Dembski, Meyer, *Tasarım,* çev. Orhan Düz, s. 19-51.

[804] Barbour, *Nature, Human Nature and God,* s. 27.

[805] David Ray Griffin, *A Process Theodcy, God, Power&Evil,* John Knox Press, Kentucky 2004, s. 276; Koca, "From Process to God", s. 85.

[806] Hartshorne'a göre Whitehead bu görüşü Plato ve Aristoteles'ten almıştır. Bkz. Hartshorne, *Creativity in American Philosophy*, State University of New York Press, New York 1984, s. 112.

[807] Albayrak, *Tanrı ve Süreç,* s. 199-201.

[808] Albayrak, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi,* Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 188.

yoktur, dünyanın var ettiği yaratılmışların ya da oluşunu kendi kendine tamamlayan varlıkların neden olduğu kötülükler vardır.

İnsan kaynaklı kötülük anlayışının bir uzantısı da bencillik/özgecilik probleminde kendisini göstermektedir. Evrimci etiğin en önemli problemi veya sığınağı olan bencillik/özgecilikle ilgili olarak süreç düşüncesinde de evrim ile benzer yaklaşımlar dikkati çekmektedir. Örneğin Whitehead'e göre gerçek varlık olmak aynı zamanda bencil bir duyguya sahip olmak demektir. Bu bencillik ise bir öz değerlendirme duygusu dolayısıyla hissi bir haldir.[809] Bu iddialar bize evrim teorisini hatırlatmaktadır. Şöyle ki bencilliğin gerçek varlığın tabiatından olduğunun ve yine değerin gerçekliğin doğasında var olduğunun söylenilmesi bencilliğin bir değer olarak kabul edildiği anlamına gelmektedir. İkinci olarak birçok evrimci düşünürün iddia ettiği gibi değerin insan tecrübesinin bir ürünü olduğu fikrini Whitehead'de de bulmaktayız.[810] Tecrübe ile bencillik arasında yakın bir ilişkinin olduğu kabulü ve böylece insan tecrübesinin alanının genelleştirilmesi sonucu gerçek varlık olmanın bencil olmayı içinde barındırdığı söylenilmiştir. Bire-bir evrimci etikte de bulduğumuz bu düşünceye göre varlığın özünde olan bencillik onları kendi kendilerine değer biçmeye sevk eder. Buna göre, unsurlar nihai bencilliğe ne kadar katkıda bulunursa o oranda gerçek değere sahip olurlar.[811] Bu düşüncesinden dolayı da Whitehead'in ahlâk teorisi "egoistik dönüş" olarak isimlendirilmiş ve bu ahlâkın ancak özgeci bir öğeyle birlikte varolacağı ileri sürülmüştür[812] ki o özgeci davranışların gerekliliği üzerinde de önemle durmuştur. Nitekim düşünürün "Ahlâkın daha büyük bir kısmı, gelecekteki ilişkinin belirlenmesine dayanır."[813] sözü de özgeciliği çağrıştırmaktadır.

Varlık-tecrübe-bencillik arasında doğrudan ilişki kurmasına bağlı olarak Whitehead'in egoistik ahlâk düşüncesine sahip olduğunun söylenilmesine mukabil, onun bencilliğe dayalı bir evrimci etiği eleştiren sözleri de dikkatten kaçmamaktadır. Gerçekte evrim teorisine inanmasına rağmen Whitehead evrim teorisi kullanılarak ortaya çıkan ve ahlâkî yönü de olan bazı düşünce ve fiilleri sert bir şekilde eleştirmiştir.

---

[809] Whitehead, *Religion In The Making*, s. 87.
[810] Whitehead, *Adventures of Ideas*, 1933, Cambridge University Press, s. 18.
[811] Whitehead, *Religion In The Making*, s. 87.
[812] Press, "Whitehead's Ethic of Feeling", s.162.
[813] Whitehead, *Process and Reality*, s. 27.

Bunlardan biri, Malthus'un nüfus ile besin kaynakları arasında kurduğu ilişkiye dairdir. Buna göre, besin kaynaklarının nüfus artışıyla doğru orantılı olarak artmadığı bundan dolayı da insan yığınlarının hiçbir zaman daha müreffeh bir hayata yükselemeyeceğinin bir tabiat kanunu olarak ileri sürülmesine karşı çıkmıştır. Evrim teorisinin ahlâka etkileri incelenirken anlatıldığı üzere, evrim teorisine dayanarak insanların meydana getirdiği yıkımlara dikkat çeken Whitehead, "karşılıklı yardımlaşma bu evrende mücadeleden daha köklü bir gerçektir" sözleriyle evrimin temel vurgularından olan bencillik, mücadele gibi davranışlara bir anlamda karşı çıktığını göstermiştir. Ancak o, varolma mücadelesinin ve buna dayanan yarışın, toplumsal sınıf mücadelelerinin, uluslararası savaşların evrim tarafından desteklenmediğini düşünmektedir. Bu sözlerle düşünür, bireyler arasındaki çatışmaları evrensel bir kanun olarak gören 19. yy. fikrini paylaşmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu çatışmaların haklı bulunmasının gerisinde uyumlu bir toplumun oluşması ve bu oluşumun da ilerleyerek meydana gelmesi vardır. Yani bireysel çatışmalar, uyumlu toplumun hep daha iyiye doğru olan oluşum sürecinde ortaya çıkmıştır. Bu ise doğanın kanunudur. Hâlbuki Whitehead'e göre, mükemmel bir yaşam amaçlara bağlıdır.[814]

Whitehead'in bir taraftan egoist bir ahlâkı savunduğu ileri sürülürken diğer taraftan onun bencillik karşıtı ve özgeciliğe yakın sözleri düşünürün ahlâkî görüşlerinde bir çelişkinin olduğuna delalet etse de, bu çelişki biyolojik varlıktan sosyal ve ahlâkî bir varlığa doğru olan evrimsel ilerleme düşünüldüğü zaman ortadan kalkmaktadır. Şöyle ki biyolojik evrimin ürünü insan tabiatı ilk başta bencil iken beynin ve duyguların evrimi sonucu sosyal bir varlık haline gelmiş ve insan bencillikten kurtulup özgeci bir varlık olmuştur. Bu düşünceyi, onun "etik estetikten ve sosyolojiden ortaya çıkmıştır" sözü de desteklemektedir. Bu ise etiğin kanunlarının sosyoestetiğin kanunları dolayısıyla dengenin, uyumun ve ahengin kanunları olduğu fikrini doğurmuştur.[815]

Yine Whitehead'in sosyal sorumlulukla ilgili düşüncesi de bencillikten ziyade özgeciliğe önem verdiğini göstermektedir. Şöyle ki varoluş tamamlandıktan sonra elde edilen bir nitelik olan güzelliği bireyin hem kendisi hem de başkaları için kazanmaya çalışması ve bunun böyle olduğunun idrakine varması sonucunda sosyal sorumluluk

---

[814] John, "The Social Philosophy of Alfred North Whitehead", s. 261-264.
[815] Malik, "An Appreciation of Professor Whitehead", s. 578.

duygusu oluşmuştur. Bu düşünce Bergson'un sosyal ego ismini verdiği yaklaşımla benzerlik göstermektedir.

Whitehead'in öğrencisi olan ve süreç felsefesini daha da geliştiren Hartshorne[816] (ö. 2000) Tanrı ile kozmos arasında bir ilişkinin kurulması yönünde büyük çaba harcayan düşünürlerden birisidir.[817] Ona göre Tanrı ile dünya dinamik ve birbirini besleyen bir ilişki içindedirler. Nitekim Tanrı'nın baskı yapan değil daha çok ikna eden bir kudret olduğuna inanan Hartshorne'nun bununla anlatmak istediği, evrenin asla sona ermeyen bir değişme ve sürece tabi olduğudur. Dolayısıyla evrene içkin olması cihetiyle değişen ve sürekli yaratış halinde olan Tanrı'nın fiili sonucunda evrenin her an değişme ve bir sürece tabi olduğunun düşünülmesi, bize evrimin değişme ve süreklilik vurgusunu hatırlatmaktadır. Buradan hareketle de evrim teorisinin süreç felsefesi için bir ilham kaynağı olduğu rahatlıkla söylenebilir.[818]

Ona göre eğer Tanrı dünyanın yaratıcısı değil de herşey bir süreç içinde kendi varlığını gerçekleştirmiş ise dünya da kendi kendine oluşmuş demektir. Bundan dolayı dünyadaki değişmelerin ve gelişmelerin bizzat dünyanın kendi kendisine gerçekleştirdiği durumlar olduğu[819] ve dolayısıyla kadir-i mutlak bir Tanrı'nın olmadığı iddia edilmiştir.[820] Yaratmak ise aslında tecrübe etmektir, dolayısıyla yaratılış sonunda ortaya çıkan şey tecrübedir. Bu tecrübenin her biri de yeni ve özgün bir durumdur.[821] Bu şekilde Tanrı'nın bütün oluş üzerinde yegane hâkim güç kabul edilmeyip varlıkların bu oluşta bilfiil fail olmaları sebebiyle Hartshorne'un felsefi duruşu, metafiziksel demokrasi olarak isimlendirilmiştir. Metafiziksel demokrasinin karşısında ise

---

816 Hartshorne dini düşünceye özellikle Tanrı kavramına getirdiği yeni anlam dolayısıyla "Dini düşüncenin Einstein"' nı olarak isimlendirilmiş ve onun bu görüşüne birbirinden farklı pekçok din düşünürü tarafından itibar edildiği söylenilmiştir. Bkz. Vetter (ed.), "Introduction", *Hartshorne, A New World View,* s. ii-iii. Yine bu sayfalarda açıklandığı üzere, Hartshorne'nun kuşlara dair yaptığı araştırmaları sonucunda kuşların sadece yiyecek elde etmek veya grubunu korumak gibi bir yarar için şarkı söylemediğini, bilakis monotonluktan kurtulmak ve şarkı söylemenin hazzını tecrübe etmek için de bazen saatlerce şarkı söylediklerini ileri sürmesi, evrim teorisine estetik bir amaç da eklediğini göstermektedir.

817 John B. Cobb, W. Widick Shroeder (ed.), *Process Philosophy and Social Thought,* 1981, s. x.

818 Koca, "From Process to God", s. 84, 85.

819 Koca, agm., s. 82.

820 Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes,* State University Press, New York 1984, s. 3.

821 Hartshorne, "Religion And Creative Experience", *Hartshorne, New World View,* ed. Herbert F. Vetter, Cambridge 2007, Harvard Square Library, s. 17.

metafiziksel monarşi vardır.[822] Bu görüşlerin en fazla yansıdığı alan ise ahlâk olmuştur. Nitekim Hartshorne da herşeye gücü yeten bir Tanrı'nın ahlâk üzerinde oluşturacağı baskıya itiraz etmiştir.[823]

Etiği "İçgüdüsel ilginin genelleştirilmesi" olarak tanımlayan Hartshorne'da, Whitehead'de olduğu gibi, değer geçici olandan bağımsızdır ve onların ötesinde bir yere sahiptir. Ölümsüzlüğe ve sürekliliğe vurgu yapan düşünüre göre değerlerin nihai muhafazası insan kariyeri gibi geçici durumların hatta insan hayatının dahi üstünde bulunmak zorundadır.[824] Ancak bu ölümsüzlük veya aşkınlık değişkenliği de ihtiva etmektedir. Çünkü bütün gerçek varlıklar arasında birbirlerini etkileyen ilişkiler vardır. Dolayısıyla sürekli değişmenin olduğu bir evrende sınırsız değer vardır. Bu sınırsız sayıda değerin ise dünya üstündeki bütün bireylere uygulanabileceği iddia edilmiştir.[825]

Whitehead'de olduğu gibi Hartshorne'da da değer ve etik hisse dayalıdır; dolayısıyla estetik ile etik birbirleriyle çok yakın bir ilişki içindedir.[826] Estetik üzerine kurulu ahlâk anlayışı şöyle açıklanmıştır: "Bütün düzen estetik bir düzendir; ahlâkî düzen ise bu estetik düzenin belli bir yönünü oluşturmaktadır."[827] Bir başka ifadeyle "Ahlâklı olmak toplum için tecrübenin estetik bakımdan en iyi hale getirilmesine çabalamaktır."[828] Dolayısıyla hem Whitehead'in hem de Hartshorne'nun ifadesiyle etik estetikten ortaya çıkmıştır. Ancak bu öncelik sonralık ilişkisi estetik değerin daha önemli olduğu anlamına gelmemekte, bilakis kutsal yaşama katkı sağlayan gerçek değerin yüceltilmesini ifade etmektedir.[829] Yine uyumun olduğu durumların iyi, çatışmanın bulunduğu durumların kötü olarak nitelendirilmesi öngörülen bu ilişkinin bir

---

[822] Dombrowski, *Divine Beauty*, s. 51.
[823] Barbour, *Nature, Human Nature and God*, s. 113.
[824] Hartshorne, "Beyond Enlightened Self-Interest: A Metaphysics of Ethics", *Ethics*, c. 84, no. 3 (April 1974), s. 207, 208, 213.
[825] Randall C. Morris, *Process Philosophy And Political Ideology: The Social and Political Thought Of Alfred North Whitehead And Charles Hartshorne*, The State University of New York Press, Albany 1991, s. 48, 49.
[826] Dombrowski, *Divine Beauty*, s. 50.
[827] Whitehead, *Religion In The Making*,, s. 91.
[828] Hartshorne, "Beyond Enlightened Self-Interest", s. 214.
[829] Dombrowski, *Divine Beauty*, s. 47, 53.

sonucudur.[830] Burada etik anlamda iyi davranışın, tecrübenin uyum ve yoğunluğuna katkı sağladığı düşünülmüştür.[831]

Ahlâkî özgürlük ile şans/rastlantı arasındaki ilişki üzerinde duranlardan biri olan Hartshorne'a göre, bu ikisi birbirinden ayrı şeylerdir. Fakat ahlâkî özgürlük ile şansın birbirinden farklı olması, özgürlüğün şansı gerektirmediğine delalet etmez. İnsanın sahip olduğu ahlâkî özgürlük, süreç içinde kazanılmış bir yaratıcı sıçramanın, özel ve yüksek düzeyli bir sıçramanın sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu daha yüksek bir seviyeye sıçrama ahlâk prensiplerinin bilincine varılmakla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ahlâkî ilerleme veya ahlâkî karakter sahibi olma, ahlâkî şuur ile mümkün olmaktadır. Ancak söz konusu sıçramalar her zaman şans unsuruyla birlikte gerçekleşir. Buna bağlı olarak ahlâkî özgürlük şansı da ihtiva etmektedir.[832]

Estetik bir güzellik yani uyum ile açıklanan düzen, ilerlemenin yani fiziki-biyolojik-ahlâkî tekâmülün ortaya çıkardığı bir durumdur. Ancak tekâmülün ve düzenin olduğu bir dünyada kötülüğün varlığı da önemli bir problem olarak süreç felsefesi içinde ele alınmıştır. Buna göre söz konusu felsefenin kötülük problemine yaklaşımı, öncelikle Tanrı anlayışı sonra etik-estetik arasında kurulan ilişki ile ilgilidir. Buna göre, tamamen aşkın olan bir Tanrı anlayışı ile bu problemin açıklanmasının zor olduğu, çünkü aşkın varlık inancının insanın acı çekmesi ile kutsalın değişmezliği arasına ontolojik bir mesafe koyduğu dile getirilmiştir. Bu mesafeyi ortadan kaldıracağı düşünülerek Tanrı'nın hem evrenden aşkın hem de ona içkin olduğu şeklinde bir orta yol ileri sürülmüştür.[833]

Klasik teolojideki aşkın Tanrı anlayışı ile kötülük probleminin çözülememesi sorununu, süreç düşünürleri gibi Hartshorne da Tanrı'nın mutlak kudretini inkar ederek aşmaya çalışmıştır. Buna göre Tanrı'nın büyük bir güç olduğu inancı, insanları doğru yola iletmekten daha çok kalplerinin kararmasına yol açtığı iddia edilmiştir. Yani tanrısal ve baskıcı bir ahlâk, gerçekte, iyiliğe değil kötülüğe sebep olmuştur.

---

830 Hartshorne, "The Modern World", s. 38;

831 Hartshorne, "Beyond Enlightened Self-Interest", s. 214.

832 Hartshorne, "Freedom Requires Indeterminism and Causality", *The Journal of Philosophy*, c. 55, no. 19 (September 11, 1958), s. 798-799.

833 Koca, "From Process to God", s. 83.

Hatırlanacak olursa süreç düşüncesinde, Tanrı'nın dışarıdan sürekli müdahale eden bir varlık olduğu ve insanların davranışlarını yönlendiren telkinlerde bulunduğu kabul edilmemiş, bu yönüyle de ahlâkın Tanrı kaynaklı olduğu reddedilmiştir. Nitekim oluşumunu kendi kendisine gerçekleştiren varlık düşüncesi zaten ahlâkın kaynağının insan olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu felsefi görüşte Tanrı ve onun kudreti dışlanmamakla birlikte O daha çok insanların fiilleri üzerinde söz sahibi olmayan ve bir tehdit unsuru olarak sürekli sopasını göstermeyen sadece duygusal bir tatmin aracı ve psikolojik bir sığınak gibi kabul edilmiştir.[834] Ayrıca buyuran değil ikna eden bir Tanrı aynı zamanda yol gösteren ve kontrol eden bir varlıktır. Buna bağlı olarak da kötülüklerin kaynağı Tanrı değildir. Hartshorne, daha fazla kötülük riski taşısa ve daha fazla acıya sebep olsa bile ikna etmenin baskı yapmaya göre ahlâkî bakımdan daha üstün olduğunu söylemiştir.[835]

Bu görüşü paylaşanlara göre, dünyadaki sürecin yönünü belirleyen Tanrı'nın kudreti değil, bilakis özgür irade ve şeylerin kendi kaderlerini belirlemesidir. Tanrı'nın evrendeki fonksiyonu ise evrensel özgür iradeye bazı imkânlar sunmasıdır. Dolayısıyla kötülüğün tamamen Tanrı'nın mutlak kudretine dayandırılması, onun herşeye gücü yettiğinin buna bağlı olarak da ortaya çıkması istenmeyen şeylere engel olma gücüne sahip olduğunun söylenilmesi gerçekte yaratılmış varlıklar için bir tehdit olarak düşünülmüştür. Whitehead kadir-i mutlak Tanrı inancını özgürlüğün önünde engel kabul ederken öğrencisi Hartshorne bu kabule itirazını hem özgürlük hem de teodise problemi üzerinden yapmıştır ki aslında özgürlük ile kötülük birbirinden tamamen ayrı durumlar değildir. Nitekim Tanrı'nın görevinin de dünya yaşamıyla ilgili herşeyi belirlemek değil, özgürlüğü mümkün kılan bir düzeni dünyada sağlamak olduğu ileri sürülmüştür.[836]

Görevi bu şekilde tayin edilen Tanrı, en yüce iyiyi ortaya çıkarmak için çalışır; insan, bitki, hayvanlara mümkün olan en yüce iyiye ulaşmaları için rehberlik eder fakat

---

834 Albayrak, *Tanrı ve Süreç,* s. 64-65. Whitehead ve Hartshorne'un her ikisi tarafından vurgulanan, Tanrı'nın acılardan kurtulmak için bir sığınak olması gerektiğine dair düşüncesi için bkz. Joseph D. John, *The Concept of Value in Process Philosophy, An Exemination of Whitehead, Hartshorne and Hua-yen Buddhism*, Ann Arbor, 2007, s. 73.
835 Barbour, *Nature, Human Nature and God,* s. 113.
836 Barry L. Whitney, "Hartshrone and Theodicy", *Hartshorne, Process Philosophy and Theology, e*d. Robert Kane, Stephen H. Phillips, State University of New York Press, New York 1989, s. 55.

onları hiçbir şey için zorlamaz. Yukarıda da ifade edildiği gibi süreç metafiziğinde Tanrı'nın herşeyi kontrol eden değil ikna eden bir varlık olduğu düşüncesi, açıkça yapılan gaddarlıklarla, şansa bağlı mutasyonlarla, deterministik olmayan unsurlarla evrendeki düzenin ve güzelliğin uzlaştırılma çabası olarak görülmüştür. Evrim ve mutasyonların neden olduğu dünyadaki kötülükler ve şans unsuru ile kuantum fiziğinin evrende deterministik bir işleyiş olmadığına dair düşüncesinin, klasik teolojideki mutlak kudret sahibi bir Tanrı fikri ile uzlaştırılamamasından doğan, yine evrendeki genel düzenin ve determinist yapının, bir düzen koyucu ve ikna edici varlık fikriyle bir araya getirilememesi sonucu meydana gelen ikilem, süreç düşünürlerini özgür irade, kendi kaderini belirleme ve herşeyi idrak etme gibi kavramlar üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Dünyadaki kötülüklerin ancak özgür iradenin her tarafa yayılması ve her tarafta hissedilmesi ile açıklanabileceğine inanılmıştır. Çünkü düzensizlik ve kötülük, canlı-cansız varlıklara bahşedilen özgürlük ve gücün bir sonucudur. Buna mukabil düzen ve güzelliğin kaynağında ise Tanrı'nın ikna edici varlık olma niteliğiyle sürece müdahalesi vardır. Bununla birlikte Hartshorne, Tanrı'nın kötülüğü, acıyı sonlandırmaya gücünün yetmeyeceğini iddia etmiştir. Yine klasik teolojideki dünyanın yaratılması ile Adem ve Havva'nın yeryüzüne düşüşü ile ilgili anlatımlar tamamen ilahi bir komedyadır ve hatta Tanrı'nın kendi kendisiyle oynadığı bir oyundur. Dolayısıyla ona göre, böyle bir teolojik anlayış yeryüzünün en önemli sorunu olan kötülük problemini çözmede başarılı olamaz.[837] Ayrıca bununla doğrudan alakalı olarak düşünür "her şerde bir hayır vardır" inancını da eleştirmiş ve kötülüğün kuruntuya dayalı bir retorik ile gizlenemeyeceğini çünkü acının bir gerçeklik olduğunu söylemiştir.[838]

Herşeyde bir hayır olduğu inancının bir başka ifadesi olarak Hartshorne'un dünyada tamamen anlamsız ve günahla örülmüş bir kötülüğün olmadığı, kötülüğün aslında iyi bir şeye katkı sağladığı ve bunun bilinmesinin dahi bir değer olduğuna inandığı da ileri sürülen görüşler arasındadır. Burada bilginin kendisi bir değer olarak kabul edilmiştir. Ancak bu düşünceden şöyle bir sonuç çıkarılmaması gerekir: Bütün kötülükler aslında iyinin parçalarıdır dolayısıyla kısmen veya bütünüyle iyi bir amaca hizmet etmektedirler. Bireylerin yaptıkları hatalar kötülük problemi olarak

---

[837] Hartshorne, *Omnipotence And Other Theological Mistakes*, s. vi.
[838] Koca, "From Process to God", s. 84-86, 88.

gösterilemez, çünkü bu onların kötülüklerini haklı çıkarmaya çalışmaktan başka bir şey değildir. “Genelde kötülüğün sebebi dünyanın yarattıklarının yaratıcılığı olarak açıklanabilirken bazı kötülüklerin mantıklı nihai bir sebebi yoktur.” Bu aslında şu anlama gelir, “Kötülük riski ve iyilik fırsatı sadece çoklu özgürlüğün iki farklı yüzüdür.”[839] Dolayısıyla özgürlüğün olduğu yerde hem iyilik hem kötülük, hem sevap hem de günah olacaktır.

Düşünüre göre, düzensizlik ve kötülüğün sebebi olarak kabul edilen ancak etik için de zorunlu bir unsur olan özgürlük, farklı davranışlar arasında seçim yapmanın herhangi bir biçimde kısıtlanmamasını ifade etmektedir. Eğer bir birey, hiçbir baskı ve tehdit olmaksızın tamamen gönüllü olarak davranışta bulunuyorsa etik anlamda bir özgürlükten söz edilebilir. Davranışın belli bir yönde seçilmesi üzerinde belirleyici olan din, gelenek gibi etkenler özgürlüğe engel görülmemiş hatta bu etkenler ahlâkî sorumluluk için gerekli bulunmuştur. Çünkü karakter ve bazı şartların belirleyici olmadığı durumlarda davranışları değerlendirmek için herhangi bir kıstas olmayacaktır. Bütün olayların mutlaka bir sebebe dayanması gerektiği için, yine insanın etik bakımdan sorumluluk sahibi olduğu düşünülmek zorunda olduğu için ahlâkî özgürlük ile determinizmin birbiriyle uyumlu olduğu ileri sürülmüştür.[840] Hem ahlâkî özgürlüğün hem de belirlenmişliğin kaçınılmaz ve zaruri olması sebebiyle etik alanda da nedenselliğe zorunlu olarak ihtiyaç duyulmuştur. Ancak etiğin nedenselliğe ihtiyacı olması, onun bazı şartlar ve nedenlerden etkilenmesi tamamen bu şartlar tarafından belirlendiği anlamına gelmemelidir.[841] Çünkü “Bütün olaylar bir sebebe dayalıdır” ifadesinin anlamı “bütün olaylar tümüyle sebepler ile belirlenir” değildir. Bu yargılardaki “sebep” terimi ile kastedilen bir fenomenin zorunlu, olmazsa olmaz şartıdır.[842] Yani dış sebeplerden etkilenme olabilir fakat bütünüyle bir belirlenmeden söz edilemez.

[839] Whitney, “Hartshrone and Theodicy”, s. 56.
[840] Hartshorne, “Beyond Enlightened Self-Interest”, s. 210. Burada düşünür karakteri davranışa bağlı olarak açıklamaktadır; çünkü karakter davranışlara yansır ve davranışlar üzerinden tanımlanır. Ancak her bir yeni davranış da yeni bir karakterin ortaya çıkmasına neden olur. Karakterin almış olduğu bu yeni biçim olasılıkların sınırlı olduğuna göstermektedir.
[841] Hartshorne, “Freedom Requires Indeterminism and Causality”, s. 795.
[842] Hartshorne, “Beyond Enlightened Self-Interest”, s. 210.

Yukarıda kötülük probleminin bir başka yönünün de bencillik olduğunu söylemiştik. Whitehead'de bencillikten özgeciliğe doğru giden bir süreçten söz edebilme imkânı varken Hartshorn'da nötr bir duruş görülmektedir. Çünkü o, bencillik kadar özgeciliğin de büyük oranda içgüdüsel olduğuna ve genetik olarak belirlendiğine inanmaktadır. Dolayısıyla yıllarca bencillikten hareketle özgeci davranışların açıklanmasına karşı olduğunu ve böyle bir açıklamanın kötü bir psikolojik, ahlâkî ve metafizik düşünce olduğunu söylemiştir. Ona göre bencillik yanıltıcı bir doktrindir ve bu yanıltıcılığın sebeplerinden birisi, aklın fonksiyonunun geri plana itilmesidir. Buna göre, her hayvan daha çok kendi mutluluk ve elemini hissetme yönünde bir eğilim taşımaktadır ve gerçekte bireylerin kendi geleceklerine karşı daha ilgili olmaları tabii bir duygudur. Ancak kutsal dinlerin de vurguladığı "Başkalarını da kendin gibi sev" emri aklın bir buyruğudur ve kendini sevmek ile başkalarını sevmenin her ikisi de aynıdır. Şöyle ki birinin kendi geleceğini düşünmesi, başkalarının geleceğini de düşünmesi anlamına gelmektedir. Bu aynılıktan dolayı aklın başkalarını sevmeyi emreden buyruğu hayvanlardaki bencillik eğiliminin gerisine itilmemelidir. Nitekim bu düşüncenin bir devamı olarak aklın araçlar kadar amaçları da evrenselleştirmesinin gerekliliğinden söz edilmiştir. Burada araçlardan kasıt, bir bireyin başkasının faydasına olacak şekilde davranışta bulunması iken, amaç bireyin kendi faydasını istemesidir. Eğer araçlar yaygınlaşıp amaçlar terk edilecek olursa veya kendini koruma genelleştirilip başkalarına hizmet etme önemsenmez yani ifrat ve tefrite düşülür ise insanın soyutlama yapma ve böylece genellemede bulunma gücü kötüye kullanılmış olur. Buna bağlı olarak özgecilik amaca ulaşmada kullanılan bir araçtır ancak amaç kadar önemli ve değerlidir denilebilir. Temel dürtü, türün korunması olduğu için bireyin korunması türe göre ikincil olmaktadır.[843]

Düşünür hiçbir şeyin kendisini bencillik hapsine mahkûm olmaya zorlayamayacağını ifade etmiş ve insanın kendisini bir amaç, başkalarını ise kendisine hizmet eden araç olarak kabul etmesine yani bencilliğe karşı çıkmıştır. Bu düşüncesinin bir sonucu olarak eğer birey benliğine bağlılıktan kurtulup zihnini kuşatıcı sebebe açacak olursa geleceğe ve insana hizmet etmenin mümkün hale geleceği belirtilmiştir.[844]

---

[843] Hartshorne, "Beyond Enlightened Self-Interest", s. 202-205.
[844] Hartshorne, agm., s. 207, 208, 213.

Bu şekilde Hartshorne'un bencillik ve özgeciliğe eşit mesafede bir duruş sergilemesiyle birlikte onun Tanrı görüşü içinde faydacı bir etiğin metafiziksel gerekçelendirilmesinin de bulunduğu ileri sürülmüştür.[845] Elbette faydacı bir etik anlayışın mutlaka bencil bir ahlâk anlayışını içerdiği, en azından her zaman bencillik sınırında kaldığı söylenemez.

Hartshorne, Darwin'in sosyal hayvan olarak nitelendirdiği, daha üstün hayvanların bir dereceye kadar sosyal canlılar olduğunu, bundan dolayı da az ya da çok başka hayvanlarla ilgilendiklerini söylemektedir. İçgüdüsel davranışlardan birinin de türün devamını korumaya yönelik olduğunu ifade etmekle birlikte çok özel şartlarda ve oldukça sınırlı sayıda diğer türlerin menfaati yönünde de davranışların ortaya çıktığını belirtmektedir. Ancak hayvanlarda görülen gerek kendi türünün gerekse diğer türlerin menfaatine yönelik davranışlarda bir bilinç ve farkındalık söz konusu değildir.[846] Bu ise evrimci bir ahlâkın kabul edilmesinin önündeki en önemli engellerden birisi olan "neyi niçin yaptığının bilincinde olma" düşüncesinden uzak olmak anlamına gelmektedir.

C- DEĞERLENDİRME

Biyolojik evrimle ilgili tartışmalara Hıristiyan teologların da dâhil olması ile meselenin farklı bir boyuta taşındığı görülebilmektedir. Şöyle ki insanın ruh ve beden bütünlüğüne sahip, bu bütünlüğün sonucu olarak da akıl, düşünce, konuşma gibi melekelere malik bir varlık kabul edilen teolojik bakış içinde evrim teorisinin ele alınması, konuya ruhun eklenmesine yol açmıştır. Yani artık biyolojik evrimle birlikte ruhun evriminden de söz edilmeye başlanmış ve ahlâk da ruhun evrimi içinde değerlendirilmiştir. Bu ise ahlâkın ortaya çıkışının ve ilerlemesinin biyolojik evrimin bir sonucu olmadığı bilakis ruhun evriminin bir ürünü olduğu anlamına gelmektedir.

Buna bağlı olarak Hıristiyan teolojisi içinde evrimci etiğin nerede durduğunu tespit etmeyi amaçlayan İlk İnsanın Evrim Sürecindeki Yeri ve İnsan Tabiatının Değişmezliği ile Aslî Günah başlıkları altında, biyolojik evrimle birlikte daha çok ruhun

[845] Morris, *Process Philosophy And Political Ideology,* s. 91.
[846] Hartshorne, agm., s. 212-213.

evrimi ön plana çıkmış ve mesele bu boyutta tartışılmıştır. Dolayısıyla ahlâkın evrimi de ruhun evrimi içinde ele alınmıştır.

Ruhun evriminden söz edilmesi öz itibariyle biyolojik evrimin dışında bir konudur. Daha doğrusu evrim teorisi ve evrimci etik denilince akla gelen biyolojik evrimden bir ahlâkın çıkıp çıkmayacağı bir başka deyişle ahlâkın biyolojik bir kökeni olup olmadığıdır. Teolojik bakış açısında ise ahlâkın kökleri doğrudan biyolojik kabul edilmez. Her ne kadar genetik faktörleri önemseyip "Ruh ahlâkî kişiliktir, şahsiyetin değer biçilmiş adıdır. Bu şahsiyet de rastgele seçilmiş genetik bilgilerin tarihî bir çevreyle etkileşimi sonucunda biçim kazanmıştır" şeklinde görüş serdedenler olmuşsa da genel kabul, ruhun şahsiyetten daha geniş bir anlama sahip olduğu yönündedir. Dolayısıyla ruhun evriminden bahsetmek ve insanın asıl kimliğini oluşturan bilinç, ahlâk, irade gibi özellikleri ruhun evrimiyle açıklamak aslında biyolojik evrimden farklı bir evrimden söz etmek anlamına gelmektedir. Bundan dolayı evrimci etiğin teolojiden hareketle tartışılmaya başlanmasıyla birlikte sadece biyolojik evrim içinde kalınarak problemin ele alınması yeterli olmamış, bilinç ve ahlâkın evrimiyle birlikte biyolojik evrim farklı bir boyuta taşınmıştır. Böylece teolojik perspektif ile biyolojik evrime yeni bir bakış açısının getirildiği, insan denen varlığın daha kuşatıcı bir zeminde açıklandığı ve bunun sonucunda da evrim teorisinin sınırlarının genişlediği söylenebilir.

Bu şekilde biyolojik evrime yeni bir boyut kazandırılması, ahlâkın evrime dayandırılarak açıklanmasındaki zorluktan kaynaklanmaktadır. Tezin başından beri söylenildiği gibi, ilk insanın varlığa gelişinin biyolojik evrim içinde bir yere oturtulması açıklanabilir ve kutsal metinlerle desteklenebilir iken insanın manevi kişiliği olan ruhun ve ahlâkın oluşumunun izah edilmesinde biyolojik evrimin sınırlarının yeterli olmadığının anlaşılması ruhun evriminden söz etmeyi zorunlu kılmıştır.

İlk insan ve tabiatın değişip değişmeyeceği ile alakalı olan ve teolojik açıdan evrimci ahlâkın kabul edilebilirliğini en fazla zorlaştıran husus aslî günah inancıdır. Bir iman akidesi olarak büyük problemler ihtiva eden aslî günah inancının yukarıdaki gibi açıklanması, insanın insan olarak ne zaman tarih sahnesine çıktığı veya insan olma niteliğini belirleyen kriterin ne olduğu sorusunu akla getirmektedir. Eğer insan olmayı belirleyen unsur biyolojik görünüm ise bilincin ortaya çıkmadığı bir saflık döneminden

hem evrim hem de teoloji açısından bahsedilemez. Çünkü teolojik açıdan günah bilinçli davranışlar sonucunda ortaya çıkar, bu sebeple o saflık döneminde yapılan bir hata günah kabul edilmez. Ayrıca bu yaklaşım, kutsal metinlerdeki insanın en güzel biçimde yaratılması ile belli bir ağaca yaklaşmaması hususunda uyarılması arasında bir fasıladan söz edilmediği için de temelsiz olacaktır. Bir tür tevil anlamına gelen saflık dönemi açıklaması İslamcı düşünürlerden Reşid Rıza’nın ilk günahla ilgili bir anlık unutkanlık veya gaflet olarak yaptığı yoruma benzemektedir. Eğer ahlâkî bilinç kazandıktan sonra insan olma niteliğinin elde edildiği ileri sürülecek olursa yine ilk yaratıldığı andan itibaren neleri yapıp yapmayacağı kendisine bildirilerek davranışlarından sorumlu tutulan teolojik insan görüşüyle çelişilecektir.

Bu iki bakış açısına ilaveten ilk günahın genetik olarak sonraki nesillere aktarıldığı da az sayıda kişi tarafından iddia edilmiştir. Ancak bu, günahın bir olgu ve biyolojik bir kanun olarak kabul edilmesi anlamına geldiği için hem mutlak adalete hem de sorumluluğa karşı çıkmayı ihtiva etmektedir. Bundan dolayı aslî günahı reddederek meseleyi tartışanların duruşu daha makul ve İncil dışındaki kutsal metinlere daha uygun gözükmektedir. Çünkü bu açıklama özgürlük ve sorumluluğu dışarıda bırakmadığı gibi insanın hem biyolojik hem de manevi yönünün eş zamanlı ortaya çıktığını kabul etmiş olmaktadır.

Fakat bu farklı açıklamalara rağmen biyolojik evrim fikrini kabul etme yönünde bir temayüle sahip olan Hıristiyan teolojisinde aslî günaha bir iman akidesi olarak hâlâ yer veriliyor olması ve vaftiz ritüelinin uygulanıyor olması evrimci ahlâka mesafeli durulduğunun bir göstergesidir.

Aslî günahın yol açtığı ve en az onun kadar problemli bir başka alan da teodisedir. Evrim teorisindeki hayat mücadeleleri ve dolayısıyla dökülen kanlar ile tekrar alevlenen kötülük sorunu, bir tanrı inancına bağlı olarak tartışılınca göğüslenmesi zor bir problem olmuştur. Evrimcilerin merhamet sahibi bir Tanrı’nın zatıyla dünyadaki kötülükleri bir araya getirememeleri gibi teolog evrimciler de Tanrı tarafından sürekli ilerleyerek kemâle doğru giden bir sürecin tabiata kanun olarak koyulmasından sonra kötülüklerin hâlâ çeşitli biçimlerde devam ediyor olmasını açıklamakta zorlanmışlardır. Aslında bütün dinlerin en fazla eleştiriye maruz kaldığı bir konu olan teodisenin

oklarının, sevgi Tanrısı (Luka 6: 27-34) ve aslî günah vurgusu yüzünden Hıristiyanlığa daha fazla isabet ettiği söylenebilir. İslam dininin ikinci kaynağı olan hadislerde Allah'ın merhametinin gazabından daha çok olduğu (Buhari, Tevhid, 15, 22, 28) söylenilmekle birlikte Kur'ân'da rahmet ve azap vurgusu (Hicr, 15/49-50; Kehf, 18/58; Araf, 7/156) İncil'e göre (Yuhanna 3: 17-18; Yuhanna 1:29; 1.Korintiller 13: 1-13) daha dengelidir. Bu da kötülük hakkında dinlere yöneltilen eleştirilerden İslam dininin daha az isabet almasının bir sebebi olabilir.

Teodise problemini Tanrı'nın dışında açıklayanlar, insan iradesine ve aslî günaha dikkat çekmişlerdir. Hıristiyanlıktaki sevgi motifinin bir sonucu olarak Tanrı'nın kötülükleri yaratmayacağı söylenmiştir. Ancak kötülüklerin biri insan iradesine diğeri de kutsal iradeye bağlı iki yönü vardır. Kur'ân'a göre, kutsal iradeye bağlı kötülükler daha çok insan iradesinin kötüye kullanılması sonucunda ortaya çıkmaktadır. İnsanların arzularını, evrime göre içgüdülerini, tatmin etme yönünde yaptıkları seçimler kötülüklere sebep olmaktadır. İnsan tercihlerinin ürünü bu türden kötülükler engellenebilir veya en aza indirilebilir. Ancak kutsal iradenin kudreti sonucunda ortaya çıkan kötülüklerin bu dünyada engellenmesi mümkün değildir. Bunlar biçim değiştirebilir ancak yok edilemez veya durdurulamaz. Bir sele, depreme, fırtınaya engel olunamaz ancak alınan tedbirlerle bunların meydana getireceği zararlar kısmen engellenebilir. Yine bir insanın engelli olarak dünyaya gelmesi onun için bir kötülüktür. Tedavinin mümkün olmadığı derecedeki engelliliğin Tanrı'nın merhamet ve sevgisiyle açıklanması gerçekten zordur. Bu durumda devreye imtihan dünyası vurgusu ve sabır öğüdü girmektedir. Ama pek çok insanın "Ben niçin böyle imtihan ediliyorum?" sorusuna verilen imtihan cevabını içine sindirerek yaşadığını söylemek de zordur. Bu sebeple kötülük sorunu gerçekten kuvvetli bir iman ve teslimiyetle aşılabilecek bir niteliğe sahiptir. Yine bu probleme bazı teologlar da olduğu gibi biyolojik bir açıklama getirerek hayatta kalmanın ve ortaya çıkan ani kötülüklere karşı bireyin kendisini korumasının ancak acı çekmeye uyarlanma ile mümkün olduğunu söylemek de çok yüzeysel kalacaktır. Hayatta kalabilmek için dünyadaki kötülüklere katlanmaya yönelmek, bu süreçte de acı çekme duygusunun yaşanması gerçek hayattaki duruma uygundur. Gerçekten de insanlar kötülüklere dayanarak acı çekmekte ve yaşamını devam ettirmektedirler. Ancak bu kötülüklere ve dolayısıyla acıya dayanmayı en fazla

kuvvetlendiren unsur manevi destekler yani dinlerdir. Acılara dayanması kötülüklere sabretmesi karşılığında bir umuda sahip olanların bununla başa çıkması ve hayata tutunması kolaylaşacaktır. Bu yönüyle dinlerin hayatta kalma mücadelesine pozitif destek sağlayan ilahi mesajlar olduğu söylenebilir.

Hıristiyan teolojisinin evrimci bir etiğe temel yaklaşımını ve daha fazlasını bulduğumuz Chardin'in yatay düzlemde seyreden evrimin yönünü yukarıya çevirdiği, yani biyolojik evrimden ruhsal evrime geçişi sağladığı rahatlıkla iddia edilebilir. O, Hıristiyan din adamları tarafından ortaya konulan "insanın ruhu dışarıda tutulmak şartıyla biyolojik evrimin kabul edilebileceği"ne dair düşünceden ayrılarak ruhu evrimin dışında değil biyolojik evrimin devamı ve özel bir evrim ile açıklamıştır. Biyolojik evrimin devamı olması biyolojinin imkânları içinde açıklandığını değil, biyolojinin üstüne çıkıldığını ifade etmektedir. Yine onda fiziksel/biyolojik bir ilerlemenin ötesinde tekâmüle işaret edilmesi de önemlidir. Biyolojik evrimin ortaya çıkardığı beyin ve onun bir faaliyeti olan bilinç ve düşünme yeni ve farklı bir evrimin de başlangıcı olmuş, ruhun evrimi başlamıştır. Böylece evrimin yönü de yataydan dikeye doğru değişmiştir.

Bu şekilde biyolojik evrimden bilinç ve düşüncenin sonra da ahlâkın ortaya çıktığı evrimsel ilerleme şunu göstermektedir ki ahlâk yatay değil dikey evrimin bir ürünüdür ve ahlâkî tekâmüle de ancak dikey yönde bir evrimle ulaşılabilir. Dolayısıyla Chardin'in Hıristiyan din adamlarının ruhu dışarıda tutarak kabul ettikleri evrim fikrini bir adım daha ileri götürerek ruhun da dâhil olduğu ve yeni bir boyut kazanmış evrim fikriyle tamamladığı söylenebilir.

Bu farklılaşmayla birlikte teolog bilimadamının Hıristiyanlığın temel ilkesi olan "Herkesi seveceksin" vurgusuna sisteminde ahlâkî bilincin en üst noktası olarak yer vermesi de iman esaslarından ayrılmadığının bir göstergesi olarak düşünülebilir. Bunun bir başka delilini de nihai sevgi motifi olan İsa'nın, bilincin ve düşüncenin evriminin doruğunu temsil etmesinde görülebilmektedir.

Ayrıca Chardin'in dinin ahlâktan sonra ortaya çıktığına dair düşüncesinin de ilahi dinlerin vurgusu ile benzerlik gösterdiği ileri sürülebilir. Hatırlanacak olursa Chardin insanın bilinç sahibi olmakla ahlâkî varlık hüviyetini kazandığını söylemişti.

Bununla, evrim sürecinde insanın biyolojik oluşunu tamamladıktan ve beynin gelişiminden sonra bilinç kazanmasıyla ahlâkî hayatının başladığının ardından da dinin emirlerine muhatap olduğunun kastedilmesi kuvvetle muhtemeldir. İşte insanın önce ahlâk varlığı olduğuna işaret eden bu düşünceyi Kur'ân'da da bulmak mümkündür. Örneğin Kur'ân insanların ilahi mesajı aldıktan sonra ahlâk sahibi olduğunu söylemez, daha çok insanda var olan ahlâkî duyguya biçim verir. Diğer bir deyişle o varolan ahlâkı düzeltmek ve geliştirmek için gönderilmiştir ki Hz. Peygamber'in "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim" (İmam-ı Malik, Muvatta, Hüsnü'l-Hulk, 8) hadisi bunun en önemli delilidir. Ayrıca Kur'ân'da anlatıldığı üzere ilk ahlâk sahibi varlık olan Adem ve Havva'nın ilk günahı işledikten sonra açılan edep yerlerini örtmeleri de (A'raf, 7/20-22) ahlâkî duygu ve bilincin insana vahiyden önce verildiğinin bir delilidir. Tabii bu delil, evrimci bir bakışla insanların hayvan atalarından böyle bir duyguyu aldıkları, ilk insanın ahlâkî bir bilinçle tarih sahnesine çıktığı yönünde yorumlanabilir. Ancak insanın bir önceki türü olan şempanzelerde bu tür utanma duygusunun varlığını gösteren bir davranışın görülmemesi, bu yönde bir bilincin olmaması bu yoruma bir itiraz olarak ileri sürülebilir.

Chardin bir teolog ve din adamı olmakla birlikte süreç filozofu olarak da zikredilmiştir. Onun bir süreç düşünürü olmasında Whitehead'in ve Bergson'un önemli etkisi olduğu kuvvetle muhtemeldir. Chardin'in ruhsal bir evrimden ve ahlâkî tekâmülden söz etmesi, Bergson'un onun üzerindeki en önemli etkisi olarak düşünülebilir. Yine bir diğer süreç düşünürü Whitehead'in savunduğu iki kutuplu kutsal fikrini, Chardin'in "Evrimin Tanrısı Hıristiyanlığı Tanrısı idi." sözünde farklı biçimde sürdürdüğü; Whitehead'deki içkin Tanrı ve aşkın Tanrı'nın Chardin'de evrimin Tanrısı ile Hıristiyanlığın Tanrı'sına tekabül ettiği iddia edilebilir.

Nitekim Whitehead'in Tanrı'ya referansta bulunması onun teolojik bir bakış açısı taşıdığını göstermektedir. Yine onun evrimci etik anlayıştan ilham almış olabileceği yönünde bir kanaatin oluştuğu da söylenebilir. Bu iki düşünceye bağlı olarak da değerin biri tecrübe diğeri Tanrı olan iki kaynağına dikkat çekilmektedir. Ancak süreç felsefesinde değişmeye, hisse ve tecrübeye yapılan vurgu daha yoğun olduğu için ve process/sürecin bu felsefenin temel niteliği olmasından dolayı arka planda evrim

düşüncesinin ve evrimci ahlâk görüşünün olduğu ileri sürülebilir. Yine varlıkların kendi güçlerini kullanarak varolmaları ve aşkın olan Tanrı'nın bunda hiçbir fonksiyonunun olmadığı yönündeki oluş vurgusu da evrimle ilişki kurulabilmesine imkân vermektedir.

Değerin gerek Whitehead'deki "içsel gerçeklik ve öznenin duygu yoğunluğu" gerekse Hartshorne'daki "içgüdüsel ilginin genelleştirilmesi" şeklindeki tanımları, süreç etiği içinde evrimci etiğin etkilerinin görülebilmesi için önemlidir. Her iki tanım da öncelikle içgüdüye dolayısıyla tabiata daha sonra da özneye vurgu yapmaktadır. Böylece öznenin tabiatında bulunan değer duygusunun ve ahlâk davranışının hislerin yoğunlaşması ve tecrübenin artması sonucu ortaya çıktığı bir manada ileri sürülmüş olmaktadır.

Varlığını ve değerlerini kendi kendine oluşturan bir varlık anlayışında kötülüğün de insanî seçimlerin sonucunda ortaya çıkması beklenir. Buna göre kendini oluşturan ve davranışlarını seçme özgürlüğüne sahip olan insan, hem fiziksel hem de ahlâkî kötülüklerin bizzat müsebbibi görülmekle bazı teologların kötülüğü Tanrı'dan uzaklaştırma gayretlerine iştirak edildiği ya da katkı sağlandığı söylenebilir. Yine kötülük probleminin bir yansıması olan bencillik/özgecilik davranışının açıklanmasında her iki duygunun da insan tabiatında bulunduğunun ve bencillikten özgeciliğe doğru bir seyrin olduğunun ileri sürülmesi evrimci etikle olan benzerliği göstermektedir. Ancak bir farklılık olarak bencilliğin evrimci etikteki kadar ön planda olmadığı, bunda ise teolojik bir bakış açısının etkisi olduğu değerlendirmesinde bulunulabilir.

SONUÇ

19. yy.'da sistemli bir görüş olarak Darwin tarafından ortaya konan, Spencer tarafından sosyal bilimlere uygulanan ve modern dönemde özellikle biyoloji ve genetik bilimi tarafından geliştirilen, teolojik bakış açısı ile yeni bir anlam ve boyut kazanan evrim teorisinin günümüz siyaset, ekonomi, düşünce ve ahlâk alanına pek çok etkisi olduğu açıktır. Nitekim bu etki, evrim teorisinin ileri sürdüğü iddialarla gerek etki alanını genişletmesinde gerekse o günden bugüne kadar uzanan bir tartışmayı başlatmasında görülebilmektedir. Ayrıca biyoloji, antropoloji, sosyoloji, siyaset, ekonomi, ahlâk gibi hemen hemen bütün pozitif ve beşeri bilimlerin ondan etkilenmiş olması da evrim teorisinin etkisinin büyüklüğünün en önemli kanıtıdır. Söz konusu etkiler ve onların yol açtığı fikri değişimlerin belki de en dikkat çekici olanı insanın anlamı, dünyadaki konumu ve varoluş amacı etrafındaki inanışlarla ilgili olmuştur.

İnsan kavramı ile ilgili felsefî değişmeler doğrudan ahlâkla ilgili olduğu için denilebilir ki bu şekilde pek çok alana tesir eden evrim teorisinin en önemli ve kuvvetli etkisi şüphesiz ahlâk üzerinde olmuştur. Çünkü ahlâk, sahip olduğu anlam genişliğiyle insanın hem kendisi hem çevresi hem içinde yaşadığı dünya hem de kutsal ile olan ilişkisinin biçimini belirlemektedir. Yine ahlâk, insan türünün teorik akıl gücü ile birlikte temel vasıfları olan ahlâk bilinci, sorumluluk duygusu ve özgür irade gibi unsurlarla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bunların tamamen biyolojik zeminde tartışılması ahlâk ve maneviyat ile ilgili veçhenin ikinci plana düşmesi veya son tahlilde yok sayılması anlamına gelmektedir.

Evrim teorisinin oluşması ve şekillenmesinde önemli rol oynayan 19.yy. sosyo-kültürel şartları, evrimci etiğin temel ilkelerinin belirlenmesinde de etkili olmuştur. Örneğin Endüstri Devrimi'nin ekonomik ve siyasi rekabet ortamı hayat mücadelesi fikrini ortaya çıkarmış ve bu mücadelede Darwin ancak güçlü olanların, Spencer ise en uygun olanların kazanmasına şans tanımıştır. Buna bağlı olarak verilen mücadele bencil bir karaktere bürünmüş, dolayısıyla evrimci etiğin ilk prensibi de bencillik olarak ortaya çıkmıştır. Darwin'in tabiatta var olduğuna inandığı mücadelenin aynısının sosyal hayatta da olduğunu ileri süren ve dolayısıyla evrimci etik tasavvurunun belirginleşmesine sebep olan düşünür Spencer'dir. O ilerlemenin doğal hayatta insanın

biyolojik evrimini tamamlamasına sosyal hayatta ise uygarlıkların doğmasına ve bunların en üst seviyeye çıkmasına kadar devam ettiğini savunmuş, bu yönüyle de ilerlemeyi sosyal hayatın temel kanunu yapmıştır.

Evrimden ahlâka böylesi bir teorik geçiş, biyolojik evrim ile evrimci etik arasında bir mantıksal zorunluluk ilişkisinin olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu soruya tarihsel tecrübeden hareketle yaklaştığımız zaman verilecek cevap, evrimci etiğin biyolojik evrim teorisinin mantıksal bir zorunlu sonucu olmadığı yönündedir. Dolayısıyla biyolojik evrime inanan bir kimsenin ahlâkın da aynı evrim süreci içinde oluştuğunu, ahlâkî temayüllerin, değer bilinci ve yargılarının evrim süreciyle birlikte elde edildiğini kabul etmesi mantıksal olarak zorunlu bir sonuç değildir. Nitekim daha 19. yy.'da Thomas Huxley bu tür bir zorunluluğun olmadığını göstermiştir. Çünkü o, biyolojik evrimin şiddetli bir taraftarı olmakla birlikte "dır (is)"dan "meli (ought)" çıkmaz diyerek evrimci etiğe imkân tanımamıştır. Ona göre olgular alanından değer elde edilemez. Böylece düşünür, en azından eski Müslüman ahlâkçıların "mükteseb ahlâk" dediği insanın bilinçli tercih ve özgür iradesiyle kazandığı ahlâkî özelliklerin evrim teorisiyle açıklanamayacağına dikkat çekmiştir. Aynı yaklaşımı 20. yy.'ın bazı evrimci biyologlarında da görebilmekteyiz.

Böyle bir zorunlu ilişkinin olmadığı yönündeki kanaat ve olgu ile değer arasını ayırmak insan tabiatının değiştiğine yönelik inançla birlikte ahlâkın evrenselliğini kabul etmeyi de kolaylaştırmaktadır. Çünkü insan tabiatının sürekli değiştiğine inanılırken bu değişen tabiattan evrensel değerlerin çıkması beklenemez. Dolayısıyla Huxley'in katkısı, evrimci etikle ilgili genel kabulün tersine biyolojik evrimin ve evrensel ahlak ilkelerinin birlikte kabul edilmesine bir olanak tanımış olmasıdır.

Fakat Huxley'in bu karşı çıkışı 20. yy.'a gelindiğinde özellikle genetik bilimdeki gelişmeler sonucu bir başka açıdan aynı problemi doğurmuştur. Bu kez karmaşık evrimsel süreçlerin tezahürü olan olguların yerine genler geçmiş ve 20. yy.'ın bazı biyolog ve gen bilimcileri insanın saç, göz, boy gibi fiziksel niteliklerinde olduğu gibi ahlâkî tabiatının da genler ile belirlendiğini, evrimsel ilerlemenin genler vasıtasıyla devam ettiğini iddia etmişlerdir. Bunu ileri sürenler genlere çok fazla fonksiyon, güç ve anlam yükledikleri için onları adeta kişileştirmişlerdir. Hatta genlerin bencil olduğu ve

varlıklarını sonraki nesillerde devam ettirmek için insanları kullandıkları dahi metaforu aşan bir görüş olarak dillendirilmiştir. Böyle düşünenler, genetik bir determinizm içine düştükleri gerekçesiyle eleştirilmiştir. Çünkü bu yaklaşım, ahlâkın en önemli ilkelerinden biri olan özgürlüğü dolayısıyla da sorumluluğu ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla bu görüşte, ahlâktan sadece tabii eğilimler düzeyinde söz edilebilecektir ki eski Müslüman ahlâkçıların bu doğuştan getirilen ve değiştirilemeyen mizaç özelliklerine "tabiî ahlâk" dedikleri ve ahlâkı sadece bu kavramla açıklamanın imkânsızlığını bildikleri hatırlanmalıdır.

Determinist yaklaşımı eleştirenler, etik yasaların biyolojik tabiata hâkim olan bencilliğe karşı çıktığını söylemişlerdir. Thomas Huxley'in itirazını hatırlatan bu görüş sahiplerine göre, genlerin varlığını devam ettirmesi ve daha uzun bir ömür sürülmesi ancak ahlâk genlerinin galip gelmesi ile mümkün olmaktadır. Aslında bunun gerisinde de genlerin bencilliğine hizmet etmek söz konusudur; çünkü hayatta kalmayı sağlayan ahlâklı davranmak olduğu için bencil duygu ahlâkî davranışın gerisine gizlenmiş olmaktadır.

Bu şekilde genlere dayalı olarak evrimci etiğin açıklanmasının bazı siyasi ve ideolojik yansımaları olmuştur. Nitekim bencillik üzerine kurulan ve bireysel faydanın öncelik kazandığı evrimci etik anlayış, ırkçı söylemlerin ortaya çıkmasına veya daha aşikâr dillendirilmesine yol açmıştır. Beyaz ırkın insanın biyolojik evriminin en son ürünü olduğu yönündeki kanaatler, ırkçılık söylemlerini besleyici unsur olmuştur. Buna bağlı olarak da genetik seleksiyon ve üstün ırk söylemleri ortaya çıkmıştır. Genetik seleksiyon, ırk ıslahına dair düşüncelerde rol oynamıştır. Fakat ırk ıslahında neye veya kime göre bunun yapılacağı önemli bir husustur. Yani insan ırkı nasıl bir düşünce ve tavra sahip olursa ıslah olmuş sayılacak, dolayısıyla ıslahın kriterlerini kim belirleyecektir? Bu da bizi evrimin bir başka ilkesine götürür ki o da "güçlü olan" lardır. Dolayısıyla insan ırkının nasıl bir ıslaha tabi tutulacağı ve bu ıslah sonunda ne gibi özelliklerin kazanılması gerektiğini belirleyecek olanların siyasi-ekonomik güç sahibi kişi veya gruplar olmayacağını kimse garanti edemez. Islah edilenler ve hayatını devam ettirme imkânını elde edenler ise "en uygun olan"lar olacaktır.

İdeolojik uygulamaların bir başka biçimini de istenmeyen özelliklere sahip veya sakat olduğu tespit edilen ceninlerin kürtaj edilmelerinin gerekliliğinin bazı evrimci düşünürler tarafından ahlâkî bir ilke olarak vaz edilmesinde görebiliyoruz. Aksi yönde davranmanın ise toplumun bozulmasına ve gerilemesine yol açacağı düşünülmüştür. Yine fakirlere yapılan yardımların, kurulan aşevi veya yardım kuruluşlarının doğal seleksiyonu işlevsiz hale getirdiği ve uygarlaşmaya engel olduğu da serdedilen görüşler arasındadır.

Biyolojik yaklaşımın ahlâki davranışları gerek beyin fonksiyonlarından gerekse genlerden hareketle ele alma çabasında davranış maddi ve manevi yönüyle kuşatılamamış ve sözkonusu davranışların açıklanmasında biyolojik/genetik determinizme düşülmüştür. Bu ise ahlâkın temel ilkeleri olan bilinç ve özgürlüğü ortadan kaldırmış böylece gözler sosyobiyolojik yaklaşıma çevrilmiştir. Sosyal hayattaki farklılıklar ve ortaya çıkan yeni durumlar, özellikle de insanlar arasındaki özgeci türden davranışlar genlerin bencilliği ile açıklanamadığından dolayı sosyobiyoloji bilimine müracaat edilmiştir. Toplumsal hayatta hem akrabalar hem de yabancılar arasında gözlemlenen yardımlaşma ve dayanışmalar, doğal olarak "eğer genler ve bireyler bencilse niçin başkalarına yardım etmektedir?" sorusunun sorulmasını anlamlı hale getirmiştir.

Buna verilen cevap, insan nasıl sosyal bir varlık ise onun en önemli özelliği olan ahlâkın da kültürün bir ürünü olduğu şeklinde olmuştur. İnsanın sosyal davranışlarını biyoloji biliminin verilerinden hareketle açıklayan sosyobiyolojide, biyoloji ve kültüre birlikte yer verilmiştir. İnsanın çok yönlü davranışlarının açıklanmasında sosyal hayata ve kültüre de yer açmasından dolayı bu yaklaşım daha kuşatıcı gibi gözükmektedir. Gerçekten de sosyal bir varlık olan ve varlığını belli bir kültür içinde tamamlayan insanın, biyolojinin dar sınırlarına hapsedilmesi onun anlaşılmasına yardım etmez. Dolayısıyla dinin ve ahlâkın bir kültür ortamı içinde yaşanmasından hareketle ahlâkî davranışları açıklamada kültüre yer verilmesi önemlidir. Bu yaklaşımı benimseyenler insanın bencilliğinin en temel ve değişmez bir tabiat olmadığını, merhamet, şefkat ve yardımseverlik gibi özgeci sosyal davranışların türlerin bozulmasına değil hayatta

kalmasına katkı sağladığını söyleyerek insan tabiatını bencilliğe indirgemekten uzak durmuşlardır.

Aynı yaklaşım içindeki “kültürün yularını genler tutar” ifadeleri sosyobiyolojiyle sağlanmaya çalışılan ahlâkî açılımın tekrar genlere hapsedilmesi gibi düşünülebilirse de insanı özgeci yapan henüz tanımlanmamış genlerin varlığından söz edilerek bu aşılmaya çalışılmıştır. Nitekim her ne kadar kültür üretimi genetik eğilimlerle bir ölçüde ilgili ise de genler de bir sosyokültürel hayat içinde evrime tabi olduğu için her ikisi de birbiri üzerinde etkili olmaktadır. Ama sonuç itibariyle özgecilik, karşılıklı özgecilik gibi ahlâkî davranışlara getirilen sosyobiyolojik açıklamalar, bu yaklaşımın temelinde de genlerin temel bir açıklayıcı kavram olarak fonksiyon gördüğünü ortaya koymaktadır.

Hem biyolojik hem de sosyobiyolojik yaklaşımın bazı temsilcileri, genlerin ahlâkî bir yatkınlık yaratabileceğini ancak ahlâkı açıklayamayacağını dile getirmişler, böylece de evrim teorisi ile evrimci etik iddiaları arasında zorunlu bir ilişkinin olamayacağını göstermişlerdir. Örneğin Michael Ruse ve Edward Wilson 20. yy.’da bu düşüncenin yanında yer almış iki önemli düşünürdür. Ne var ki bu iki isim aynı zamanda ahlâkın bir illüzyon olduğunu da iddia etmişlerdir. Buna bağlı olarak hem evrimden bir etik çıkıp çıkmaması yönüyle hem de ahlâkın bir illüzyon olarak tanımlanması sebebiyle evrimci etiğin bir etik olup olmadığı dolayısıyla bir evrimci etiğin mevcudiyeti sorunu gündeme gelmektedir. Böyle bir tartışma aslında evrimci etiğin bir metaetik teori olarak kavranmasıyla ilgili radikal bir gündem değişikliğine yol açacak derinliktedir.

Ahlâkı bu şekilde illüzyon olarak tanımlayanlar, evrimin ahlâk için bir dayanak olamayacağını söylerken aslında varlığını kabul etmedikleri bir şeyin herhangi bir temeli de olamayacağını söylemişlerdir. Bu yönüyle biyolojik evrim ile ahlâk arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığına işaret edenlerin, ahlâki davranışların genetik determinist bir bakışla açıklanmasını reddetmeleri ve sosyobiyolojik açıdan da kültüre yer vermeleri bakımından insan tabiatının değişebilirliğine, dolayısıyla ahlâkın değişebilir olduğuna inandıkları söylenebilir. Bencillikle başlayıp özgeciliğe doğru olan bu tabii ve ahlâki değişim sürecinden evrensel bir ahlâkın çıkması da beklenemez. Yine

bu görüşün yanında yer alanların sözkonusu zorunlu ilişkiyi reddetmeleri olgu-değer farklılığı üzerinden olmamıştır. Dolayısıyla Thomas Huxley'de insan tabiatının değişmesiyle birlikte evrensel bir ahlâka sahip olma mümkün iken biyologlar cephesinde bu ikisine birarada yer verilmesi mümkün gözükmemektedir. Buna mukabil genetik determinizmi savunan ve insan türünün suni seleksiyona tabi tutulmasını isteyenlere göre, insanın ne tabiatının ne de ahlâkının değişebilirliğinden söz edilebilir. Ahlâki davranışları genlerin belirlediğine inanmak, değişmenin önünde bir engel olmakla birlikte evrensel bir ahlâka ulaşılabilmesine daha çok imkân tanımaktadır. Bu iki farklı ve parçacı yaklaşıma karşın İslam düşünürleri tabii ve mükteseb ahlâka birlikte yer vermişlerdir. Bu düşüncede insan, ahlâkın hem tabii hem de değişen yönüne birlikte sahip olduğu için evrensel bir ahlâktan da söz edilebilmektedir.

Dolayısıyla her iki yaklaşımın sonucunda önce genler sonra da kültür ile açıklanmaya çalışılan ahlâkın duygu, düşünce ve davranış boyutları, sadece görünenlerden hareketle ele alınmış manevi yönü ihmal edilmiştir. Hâlbuki ahlâk, duygu ve düşüncedeki kemâle doğru ilerlemeyle birlikte davranışları olgunlaştıran, daha iyi hale getiren bir yaşantı olduğu için onun ruhla ilişkili olduğu bir yön vardır. İşte bu şekilde ahlâkın ruhsal tarafının dikkate alınmaması dini düşüncenin muhtemel yorumlarına dikkat kesilmeyi gerektirecek problematik bir durumdur.

Hıristiyan teolojisinde evrim teorisiyle ilk karşılaşma çatışma ile başlamış, bu çatışmanın konusu da özellikle ilk insanın yaratılışı ve insanın türsel hakikatinin biyolojik evrimle açıklanamayacağı üzerinde yoğunlaşmıştır. Çünkü Tanrı'nın nefesi olarak insan ruhu, yeryüzünün bu seçkin türüne üstünlük kazandıran manevi bir unsurdu; ilk insan ise aynı zamanda ilk peygamberdi. Dolayısıyla hayvanlarla ortak atadan geliyor olmak, insanın âlemdeki özel ve bir o kadar da ahlâkî konumunun kabul edilmemesi demekti. Ancak zaman içerisinde bu iki unsurun dışarıda tutulması şartıyla evrim fikri kabul edilmiş, evrimin ilkeleriyle Hıristiyanlığın iman esaslarının çatışmadığı, bilakis evrimin yaratılışın daha iyi anlaşılmasına yardım ettiği ifade edilmiştir. Bu şekilde kilisenin uzlaşmadan yana tavır alması ile ahlâka dair problemler de başlamıştır. Çünkü biyolojik evrimin sınırları içinde kalınarak insanın manevi yönü açıklanamadığı gibi Hıristiyanlarca tanrı niteliği atfedilen Hz. İsa'nın ilâhî tabiatı ve

misyonu temellendirilemezdi. Bu açmazları belli oranda çözümleyen isim Chardin olmuştur. Teolog bilim adamının önemi, evrimi biyolojik alandan ruhsal alana taşımasında ve böylece teolojik düşünce içinde evrimci etiğe bir imkân açmasında kendini göstermektedir. Buna göre biyolojik evrimini tamamlayan insan, manevi evrim aşamasına geçerek ruhsal tekâmülünü tamamlama yönünde ilerleyebilmektedir.

Ancak bununla iktifa edilmesi halinde bazı problemler hâlâ cevapsız kalmaya devam edecektir. Şöyle ki ruhsal tekâmül hâlâ devam ettiğine göre "İlk insan ve ilk peygamberlerin ahlâkî konumu nasıl açıklanacak?", "Onlar daha sonradan gelen peygamberlere göre daha mı az ahlâkî olgunluğa sahip kabul edilecek?" ve "Dünyanın kurulduğu ilk dönemlerde yaşamış ahlâk abidelerinin durumu evrimci ahlâk içinde nasıl yorumlanacak?" soruları, Hıristiyan evrimci etiğinin önündeki önemli problemlerdir. Yine Hıristiyan teolojisinde aslî günaha bir iman akidesi olarak hâlâ yer verilmesi ve vaftiz ritüelinin uygulanıyor olması evrimci ahlâkın kabul edilmesini zorlaştırmaktadır.

Bu noktada ilk başta sorulan sorunun tekrar sorulması gerekecektir: "Evrim ile evrimci etik arasında bir mantıksal zorunluluk ilişkisi var mıdır?" Dolayısıyla "Evrim teorisini kabul eden Hıristiyan otoriteleri evrimci bir ahlâkı da kabul etmek zorunda mıdır?" Eğer buna olumlu cevap verilecekse şu soruların tatmin edici biçimde cevaplandırılması önem kazanacaktır: Evrimin bencil karakteri ile dinlerin hoşgörü, yardım, merhamet gibi ahlâkî emirlerinin nasıl açıklanacağı, bencil doğa ahlâkını benimseyen bir Batılının, bu tutumunu dinin özgeci ahlâk doktrinleriyle nasıl uzlaştıracağı, dolayısıyla "Evrimci Hıristiyan Ahlâkı"nın teolojik ve felsefî açıdan mümkün olup olmadığı soruları yeni bir perspektif geliştirmeyi gerektirecektir.

Bu sorulara mümkün bir karşılık, evrimci etik ile dinlerin uzlaşabilmesine olanak sağlayan hususlardan biri olarak insan tabiatındaki bencil eğilimlere kutsal kitapların da dikkat çekmesi gösterilebilir. Nitekim ilahi emir ve yasaklara riayet etmesi karşılığında insana Cennet'in vaat edilmesi ve Cehennem ile korkutulması onun tabiatında bulunan kişisel menfaatlerini gözetme eğilimlerine karşılık gelmektedir. Ancak dinler, insanın bu bencil karakterini özgeci davranma yönünde terbiye eden bir pedagoji telkin etmekte ve Tanrı'nın buyruklarını tam anlamıyla koşulsuz buyruk olarak tanımlamaktadır. Yani kişisel uhrevi menfaate karşılık gelen ve evrimci etik

düşünürlerinin bencilce umutlar şeklinde açıklayacakları cennet vaadine ulaşmak, bu dünyada Tanrı'nın kesin buyruklarına uygun biçimde özgeci davranmakla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla bencilce eğilimlerin beklentileri, özgeci bir ahlâkı şart koşmakta ve daha önemlisi Tanrı'nın kullarına yüklediği ahlâkî ödevin yani koşulsuz buyruğun yerine getirilmesine bağlamaktadır

Yine biyolojik evrimle ahlâk arasındaki zorunlu ilişkinin kabul edilip edilmemesi, tezin içerisinde cevap aranan insan tabiatının ve ahlâkının değişip değişmediği ve bunun sonucunda evrensel bir ahlâkın mümkün olup olmadığını da belirlemektedir. Teolojik açıdan böyle bir zorunlu ilişkiyi kabul edenlerin değişme üzerine bina edilen ahlâk anlayışı içerisinde yukarıdaki sorulara ek olarak "Komşunu sev", "Haksız yere bir canı öldürme" veya "Hırsızlık yapma" gibi evrensel ahlâk ilkelerini açıklamaları da zor gözükmektedir. Chardin gibi ruhu biyolojik evrimin boyut değiştirmiş bir devamı olarak düşünen teologlar için de evrensel ahlâk ilkelerinin açıklanması mümkün görünmemektedir. Çünkü Chardin ruhun evriminden ve ilk insanın önce değeri sonra dini elde ettiğinden söz etmişti. Bu ise ilk insanın ruhsal evrimi ve değer algısının birlikte gerçekleştiğini ifade etmektedir ki böyle bir yaklaşım da Hz. Adem ve Havva'nın ahlâki kemâl durumlarının sorgulanmasına yol açmaktadır.

Böyle bir ilişkinin olmadığını düşünen ve sadece biyolojik evrimi kabul edenler nazarında ise sürekli değişme sonucunda varlık kazanan insanın değişmeyen/evrensel ahlâk ilkelerine nasıl sahip olduğunu açıklayabilmenin tek mümkün yolu, ilk bilinç kazanan ilk insanın vahiyle muhatap olduğunun kabul edilmesidir. Nitekim evrimi kabul eden Hıristiyan teologların ilk dönemdeki evrime şartlı destekleri bu yorumu ispat eden bir olgudur. İkisi arasında zorunlu bir ilişki olduğunu düşünen teologlar cephesinde ise evrimci bir etiğin kabul edilebilmesi, vahyin bildirdiği insan tabiatı, nübüvvet, ilk insan/ilk peygamber, peygamberlerin ahlâki kemâlleri gibi hususlara yeni bir bakış ve yorumun getirilmesi ile mümkün olabilir.

Teolojik bakışın felsefi yönünü temsil eden süreç felsefesinin metafizik anlayışı ile Tanrı-evren-insan arasında kurduğu ilişki evrim teorisinin ahlâki olarak bu felsefe üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Buna göre evrenin hem organik hem yaratıcı hem de bir sürece/değişmeye tabi olduğunun, evrene içkin ve sürecin içinde olan

koruyucu bir Tanrı telakkisinin, kendi gücü ile varoluşunu tamamlayan bir varlık/insan anlayışının kabul edilmesi değişen bir etik düşünceye işaret etmektedir. Özellikle Whitehead'deki "oluş"un bir yaratma olduğu, "değer"in ise bu yaratmadaki değişiklikler içinde ortaya çıktığına dair düşünce, sürekli oluşan ve değişen bir ahlâkı yani evrimci ahlâkı hatırlatmaktadır. Yine varoluşunun bizzat faili olan insan, ahlâki yönünü de kendisi oluşturacağı için her şeyin tek sorumlusu olacaktır. Bu felsefi görüşün sürece, değişmeye, hisse ve tecrübeye yaptığı vurgular evrimci bir etiğin izlerinin takip edilmesini kolaylaştırmaktadır. Nitekim "değer"in, "içsel gerçeklik ve öznenin duygu yoğunluğu" ile "içgüdüsel ilginin genelleştirilmesi" şeklinde tanımlanması da sözkonusu izin varlığını daha açık seçik ortaya koymaktadır.

Böyle bir ilişkinin felsefi düşünceye kazandıracağı şey ise süreç felsefesinin, teolojik perspektif içinde kalınarak evrimci ahlâkın geliştirilebilmesi için daha uygun bir temel hazırlanmasına katkı sağlaması olacaktır. Dolayısıyla dini teolojik yaklaşımda biyolojik evrimle birlikte evrimci bir ahlâkı kabul etmek ciddi anlamda felsefi ve teolojik problemlere yol açabiliyorken felsefi teolojik yaklaşım evrimci ahlâkın kabul edilmesine imkân tanıyabilmektedir.

Batıda üretilmiş bütün bu felsefi deneyimin alacakaranlığından İslam değerler sisteminin aydınlığına teorik bir köprü attığımızda 21. yy.'da İslam ahlâk felsefesini yeniden inşa etmek sorumluluğundaki Müslüman entelektüelin şu soruları gündemine taşıması gerekecektir: İslam ahlâkı ile evrimci ahlâk arasında bir ilişki var mıdır? Eğer varsa, bu ilişkinin tarzı çatışma mı yoksa uzlaşma biçiminde midir? Tabiatıyla bu soruların cevapları henüz felsefi bir kemâle ulaştığı söylenemeyecek olan İslam dini ve evrim teorisi arasında kurulan çatışmacı ve/veya uzlaşmacı ilişkilerin tatmin edici bir sonuca bağlanmasıyla mümkün hale gelecektir.

KAYNAKÇA

"Dogmatic Constitution On the Church: On the People of God (Chapter II)", 21 Kasım 1964, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm (05.09.2012).

Adriaens, Pieter R., "Design and Disorder: Gould, Adaptationism and Evolutionary Psychiatry", *Origin(s) of Design in Nature*, ed. Liz Swan, Richard Gordon, Joseph Seckbach, Springer, New York 2012.

Alatlı, Alev, *Dünya Nöbeti*, Everest Yayınları, İstanbul 2005.

Albayrak, Mevlüt, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

Albayrak, *Tanrı ve Süreç,* Fakülte Yayınevi, Isparta 2001.

Albl, Martin C., *Reason, Faith, and Tradition: Explorations in Catholic Theology*, Saint Mary's Press, Winona 2009.

Alexander, Dennis R. ve Numbers, Ronald L. (ed.), "Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins", *Zygon*, c. 46, no. 3 (September 2011).

Alexander, Richard, *The Biology of Moral Systems*, Rutgers-State University Press, USA 2009.

Arat, Necla, *18. Yüzyıl İngiliz Felsefesinde Ethik Ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi Sorunu*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979.

Armstrong, A. C., "The Progress of Evolution", *the Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, c. 9, no. 13 (June 20, 1912).

Artigas, Mariano-Glick, Thomas F.-Martinez, Rafael A, *Negotiating Darwin: The Vatican Confronts Evolution, 1877-1902*, The Johns Hopkins University Press, Maryland 2006.

Atasoy, Sevil, “DNA rüyası (yoksa kabusu mu)”, *NTV-MSNBC*, 27.06.2000, http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/14086.asp (01.06.2013).

Auletta, Gennaro (ed.), “Evolution, Metaphysics and Teleology”, *Biological Evolution*, Gregorian&Biblical Press, Roma 2011.

Austin, Donald C., *Creative Evolution Revisited, A New Theological Theory of Evolution,* iUniversite Books, USA 2010.

Ayala, Francisco J., “Design without Designer: Darwin’s Greatest Discovery”, *Debating Design: from Darwin to DNA*, ed. William A.Dembski ve Michael Ruse, Cambridge University Press, NewYork 2004.

Ayala-Walter, M. Fitch-Michael, T. Clegg (ed.), “Introduction”, *Variation and Evolution in Plants and Microorganisms: Toward A New Synthesis 50 Years after Stebbins,* National Academy Press, Washington 2000.

Aydın, Mehmet S., “Ahlâk, İslam Felsefesi”, *DİA,* c. 2, İstanbul 1989.

Aydın, *Din Felsefesi*, 7. Baskı, İzmir 1999.

Aydın, “Süreç (Process) Felsefesi Işığında Tanrı ve Âlem İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 27, 1985.

Aydın, Suavi, “Darwin Kavramlarının Yanlış ve Kötüye Kullanımları Üzerine”, *Cogito*, sy. 60-61, Güz-Kış 2009, YKY.

Bannister, Robert, C., *Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Social Thought,* Temple University Press, Philadehphia 1979.

Barbour, Ian G., “Teilhard’s Metaphysics Process”, *The Journal of Religion*, c. 49, no. 2 (April 1969).

Barbour, *Nature, Human Nature and God*, Augsburg Fortress, Minneapolis 2002.

Barbour, *When Science Meets Religion*, Harper Collins Books, NewYork 2000.

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* c. I, London 1823.

Bergson, Henri, *Henri Bergson, Key Writings,* Continuum, London 2002.

Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, McMillan Company, London 1935.

Bergson, *Yaratıcı Tekâmül,* çev. Şekip Tunç, Milli Eğitim Basımevi, İstambul 1986.

Bertram, Brian C.R., "Problems with altruism", *Current Problems in Sociobiology,* ed. King's College Sociobiology Group, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

Bertrand, Alexis, *Ahlâk Felsefesi,* çev. Salih Zeki, sad. Hayrani Altıntaş, Seba Yayınları, Ankara 1999.

Birx, H. James, *Pierre Teilhard de Chardin's Philosophy of Evolution,* Charles C. Thomas Publisher, 1972.

Blinderman, Charles S., "Thomas Henry Huxley", *The Scientific Monthly,* c. 84, no. 4 (April 1957).

Boas, Franz, "Human Faculty As Determined By Race", *Darwin's Impact: Social Darwinism And Its Critics*, Thoemmes Press, Bristol 2001.

Boniolo, Giovanni-De Anna, Gabriele (ed.), *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology,* Cambridge University Press, New York 2006.

Bowlby, John, "Charles Darwin: Yeni Bir Yaşam", çev. Neşet Kutluğ, *Cogito*, sy. 60-61, Güz-Kış 2009, YKY.

Bowler, Peter J., *Reconciling, Science and Religion*, The University of Chicago Press, Chicago Press.

Boyd, Craig A., *A Shared Morality, A Narrative Defense of Natural Law Ethics,* Brazos Press, USA 2007.

Bradie, Michael, “The Moral Status of Animals in Eighteenth-Century British Philosophy”, *Biology and the Foundation of Ethics*, ed. Jane Maienschein ve Michael Ruse, Cambridge University Press, New York 1999.

Bradie, *The Secret Chain: Evolution and Ethics,* State University of New York Press, New York 1994.

Brady, B. Marie-Whitcanack, *Aesthetic Conflict and the Evolution of A Riot,* USA 2011.

Brannan, Daniel, K., “Darwinism and Original Sin: Frederick R.Tennant’s Integration of Darwinian Worldviews into Christian Thought in the Nineteenth Century”, *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, no. 1 (July 2007).

Bravo, Hamdi, “Augustinus’un Varlık ve Bilgi Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* sy. 15, Mayıs 2005.

Breuer, Georg, *Sociobiology and the Human Dimension,* The Cambridge University Press, Cambridge 1982.

Broom, Donald M., *the Evolution of Morality and Religion*, Cambridge University Press, NewYork 2003.

Brosnan, Kevin, “Do the Evolutionary Origins of Our Moral Beliefs Undermine Moral Knowledge?”, *Biology and Philosophy*, c. 26, no. 1 (2011).

Browning, Douglas (ed.), “Preface to the First Edition”, *The Philosophers of Process,* Fordham University Press, USA 1998.

Bucaille, Maurice, *İnsanın Kökeni Nedir?,* İnsan Yayınları, İstanbul 1984.

Bulholf, Ilse Nina, *the Language of Science*, Brill Publishing Company, Leiden 1992.

Burt, Austin-Trivers, Robert, *Genes in Conflict: The Biology of Selfish Genetic Elements,* Harvard University Press, 2008.

Bury, J. B., *the Idea of Progress,* The Echo Library, Fairford 2010.

Cartwright, John, H., *Evolutionary Explanations of Human Behaviour,* Taylor&Francis, New York 2001.

Caruana, Louis (ed.), “Introduction”, *Darwin and Catholicism: The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter*, T&T Clark, New York 2009.

Cavit Sunar, “Evrimcilik ve Bergson”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. 9, 1961.

Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş,* Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2002.

Charlesworth, Max, “Human Genome Analysis and The Concept of Human Nature”, *Human Genetic Information: Science, Law and Ethics,* Ciba Foundation Symposia 20-22 June 1989, ed. Derek Chadwick, Greg Bock, Julie Whelan, 1990.

Cheetham, David, *John Hick, A Critical Introduction and Reflection,* Ashgate Publishing, England 2003.

Çilingir, Lokman, *Ahlâk Felsefesine Giriş,* Elis Yayınları, Ankara 2003.

Çırakoğlu, Beyazıt, “Genom Ne Söylüyor?”, *Bilim ve Teknik-İnsan Genomu,* sy. 400, Mart 2001, http://www.biltek.tubitak.gov.tr/bdergi/yeniufuk/icerik/genom.pdf (01.06.2013).

Cole-Turner, Ronald, *the New Genesis: Theology and the Genetic Revolution,* John Knox Press, Kentucky 1993.

Collins, James, “Vatican thinking evolves”, *Time,* November 4, 1996. http://www.facstaff.bucknell.edu/tsolomon/pope4.pdf, (05.09.2012).

Conklin, Edwin Grant, *the Direction of Human Evolution,* BiblioBazaar, Charleston 2008.

Corning, Peter Andrew, “Evolutionary Ethics an Idea Whose Time Has Come? An Overview And An Affirmation”, *Politics and The Life Sciences,* c. 22, no. 1 (March 2003).

Crook, David Paul, *Darwin's Coat-Tails: Essays on Social Darwinism*, Peter Lang Publishing, New York 2007.

Crow, James, F., "Mechanisms and Trends in Human Evolution", *Evolution and Man's Progress*, ed. Hudson Hoagland ve Ralph W. Burhoe, Columbia University Press, New York 1962.

Cuenot, Claude, *Science and Faith in Teilhard de Chardin*, Garnstone Press, 1967.

Cumbler, John T., *From Abolition ToRights for All: The Making of a Reform Community in the Nineteenth Century*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008.

Curran, Charles, E., *History and Contemporary Issues*, Continium, New York 1996.

Darwin, Charles, "Letter to Asa Gray", 22 Mayıs 1860 http://www.darwinproject.ac.uk/entry-2814 (10.11.2011).

Darwin, "The Origin of The Moral Sense", *Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford University Press, New York 1994.

Darwin, *The Origin of Species*, Cricket House Books, 2010.

Darwin, *Darwin Kuramı, Seçme Yazılar-Eleştiriler,* çev. Cem Taylan, Pan Yayıncılık, İstanbul 2000.

Darwin, Francis (ed), *Life And Letters of Charles Darwin*, c. I, D. Appleton and Company, New York 1897.

Darwin, *Charles Darwin, Yaşamı ve Mektupları,* çev. Hüsen Portakal, Düşün Yayınları, İstanbul 1996.

Darwin, *İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili,* çev. Orhan Tuncay, Gün Yayınları, İstanbul 2001.

Darwin, *İnsanın Türeyişi,* çev. Yavuz Erkoçak, Sol Yayınları, Ankara 1968.

Darwin, *The Descent of Man*, Digireads.com Publishing, Lawrance 2009; Forgotten Books, 2007.

Davies, Noel-Conway, Martin, *World Christianity in The 20th Century,* SCM Press, London 2008.

Dawkins, Richard, *The Selfish Gene,* Oxford University Press, NewYork 1989.

Dawkins, *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*, Basic Books, New York 1995.

Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin Kaliston, Kuzey Yayınları, İstanbul 2008.

Dawson, Christopher, *İlerleme ve Din,* çev. Yusuf Kaplan ve Aylin Doğan, Açılım Kitap, İstanbul 2003.

De Chardin, Pierre Teilhard, "Transforming Suffering into Spiritual Energy" *Pierre Teilhard De Chardin*, ed. Ellsberg, Robert, Orbis Book, New York 2008.

De Chardin, *Activation of Energy,* çev. Rene Hague, A Harvest Book, London 1978.

De Chardin, *Christianity and Evolution: Reflections on Science and Religion,* Harvest Book, USA 1974.

De Chardin, *İnsanın Tabiattaki Yeri,* çev. Hüsrev Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul 1990.

De Chardin, "Finding Happiness Through Being Centered", *Pierre Teilhard De Chardin,* ed. Ellsberg Robert, Orbis Book, New York 2008.

De Chardin, *Future of Man,* çev. Norman Denny, Image Books/Doubleday, USA 2004.

De Chardin, *Phenomenon of Man,* Fontana Books, 1965.

De Chardin, *The Heart of Matter*, çev. Rene Hague, A Harvest Book, USA 1978.

De Laguna, T., “Stages of the Discussion of Evolutionary Ethics”, *The Philosophical Review,* c. 14, no. 5 (September 1905).

DeBenedicts, Albert J., *Evolution or Creation: A Comparasion of the Arguments,* II. edition, USA 2011.

Degler, Carl N., *In Search of Human Nature, The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought,* Oxford University Press, New York 1991.

Dennett, Daniel C., *Breaking The Spell: Religion is a Natural Phenomenon,* Penguin Books, New York 2006.

Dennett, *Darwin's Dangerous Idea,* Touchstone, NewYork 1996.

Devillers, Charles ve Tintant, Henri, *Evrim Kuramı Üzerine Sorular,* çev. İsmail Yerguz, İletişim, İstanbul 2009.

Dewey, John, “Existence as Precarious And Stable”, *The Philosophers of Process,* ed. Douglas Browning ve William T.Mayers, Fordham University Press, USA 1998.

Dobzhansky, Theodosius, “On Types, Genotypes, and The Genetic Diversity İn Populations”, *Genetic Diversity and Human Behavior,* ed. James Norman Spuhler, The Wenner-Gren Foundation, New Jersey 2009.

Dobzhansky, *Heredity and The Nature of Man,* The New American Library, 1966;

Doğan, Atila, *Sosyal Darwinizm Akımının Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri,* (Doktora Tezi, İstanbul 2003), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, dnş. Füsun Üstel

Dombrowski, Daniel A., *Divine Beauty, the Aesthetics Of Charles Hartshorne,* Vanderbilt University Press, USA 2004.

Dowd, Michael, *Thank God for Evolution,* Council Oak Books, San Francisco 2007.

Dugatkin, Lee Alan (ed.), *The Altruism Equation,* Princeton University Press, New Jersey 2006.

Duralı, Teoman, “Tekâmül ve Evrim”, *İlim ve Sanat*, sy. 15, Eylül-Ekim 1987.

Duralı, “Yüzyılımıza Damgasını Vuran Çağdaş Evrim Düşüncesinin Doğuşu”, *Felsefe Arkivi*, sy. 25, İstanbul 1984.

Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1987.

Duralı, *Sorun Nedir?,* Dergah Yayınları, İstanbul 2006.

Duralı, “Çağdaş Düşüncede Canlı Sorununa İlişkin Temel Bilimsel Alanlar”, *Felsefe Arkivi,* sy. 21, İstanbul 1978.

East, Edward Murray (ed.), “Biology and Human Problems”, *Biology in Human Affairs*, New World Book, New York 1972.

Ekman, Paul, “Duygusal İfadeler Evrensel midir? Tartışmanın Kişisel Tarihi”, *İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili,* çev. Orhan Tuncay, Gün Yayınları, İstanbul 2001.

Ellsberg, Robert (ed.), *Pierre Teilhard De Chardin,* Orbis Book, New York 2008.

Engels, Friedrich, “Engels to Pyotr Lavrov in London”, *Letters: Marx-Engels Correspondence*, London, 1875, www.marxists.org/archive/marx/works/1875. (28.11.2011)

Farber, Paul Lawrence, “Evolutionary Ethics, Early Twentieth-Century Period”, *Encyclopedia of Religion*, II. edition, c. 5.

Feinman, Gary M. (ed.), “Cultural Evolutionary Approaches and Archaeology: Past, Present, and Future”, *Cultural Evolution, Contemporary Viewpoints,* Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York 2000.

Fiorenza, Francis Schüssler, “Systematic Theology: Task and Methods”, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives, e*d. Francis Schüssler Fiorenza -John P. Galvin, Fortress Press, Minnepolis 2011.

Galleni, Lodovico, “Teilhard de Chardin: Moving towards humankind?”, *Biological Evolution: Facts And Theories, A Critical Appraisal 150 Years After “Origin of*

Species", ed. G. Auletta, M. Leclerc, R.A. Martinez, Gregorian Biblical Press, Rome 2011.

Gayon, Jean, "Nietzsche and Darwin", *Biology and the Foundation of Ethics,* ed. Jane Maienschein ve Michael Ruse, Cambridge University Press, New York 1999.

Gilley, Sheridan ve Loades, Ann, "Thomas Henry Huxley: The War Between Science and Religion", *The Journal of Religion*, c. 61, no. 3 (July 1981).

Gillies, Marry Ann, *Henri Bergson and British Modernism,* McGill-Queen's University Press, USA 1996.

Gilson, Etienne, *From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey In Final Causality,* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.

Goslee, David, "Reconsidering Thomas Huxley, Evolution, Ethics and Equivocation: T.H. Huxley's Conflicted Legacy" *Zygon,* c. 39, no. 1 (March 2004).

Gould, Stephen Jay, *Yaşamın Tüm Çeşitliliği, İlerleme Mitosu,* çev. Rahmi Öğdül, Versus, İstanbul 2009.

Greene, John C., *Darwin and The Modern World View,* Louisiana State University Press, USA 1981.

Greene, *Science, Ideology and World View,* University of California Press, California 1981.

Grenz, Stanley J.-Olson, Roger E., *20th Century Teology, God&the World in a Transitional Age,* Inter Varsity Press, USA 1992.

Griffin, David Ray, "Whitehead's Naturalism and a Non-Darwinian View of Evolution", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution,* ed. John B. Cobb, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2008

Griffin, David Ray, *A Process Theodcy, God, Power&Evil,* John Knox Press, Kentucky 2004.

Grudem, Wayne, *Hıristiyan İlahiyatı,* çev. Levent Kınran, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2005.

Grumett, David, *Teilhard De Chardin: Theology, Humanity and Cosmos,* Peeters, Leuven 2005.

Gulick, Addison, "A Biological Prologue for Human Values", *BioScience,* c.18, no. 12 (December 1968).

Güngör, Ali İsra, *Cizvitler ve Katolik Kilisesindeki Yeri,* ASAM, Ankara 2002.

Güngör, *Tanrı'nın Şövalyeleri Cizvitler,* Çağlar Yayınları, Ankara 2004.

Güzel, Cemal, "Aurelius Augustinus'un Varlık İle Bilgi Kavramları", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,* c.19, sy.2, 2002.

Haldane, John Burdon Sanderson, *The Causes of Evolution,* Princeton Univerity Press, New Jersey 1990.

Halewood, Michael, *Alfred North Whitehead and Social Theory, Tracing a Culture of Thought,* Anthem Press, New York 2011.

Hall, Brian K., *Evolution: Principles and Processes,* Jones and Bartlett Publishers, USA 2011.

Hamer, Dean, *The God Gene, How Faith is Hardwired into Our Genes,* Anchor Books, New York 2004.

Hamilton, William Donald, *Narrow Roads of Gene Land: Evolution of Sex,* c. 2, The Oxford University Press, New York 2001.

Hartshorne, Charles, "Beyond Enlightened Self-Interest: A Metaphysics of Ethics", *Ethics,* c. 84, no. 3 (April 1974).

Hartshorne, “Freedom Requires Indeterminism and Causality”, *The Journal of Philosophy,* c. 55, no. 19 (September 11, 1958).

Hartshorne, “Religion and Creative Experience”, *Hartshorne, New World View,* ed. Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes,* State University Press, New York 1984.

Hartshorne, *Visdom as Moderation, a Philosophy of The Middle Way,* State University Press, New York 1987.

Hartshorne, *Creativity in American Philosophy*, State University of New York Press, New York 1984.

Haught, John F., *God After Darwin,* II. Edition, Westview Press, Philadelphia 2008.

Hauhgt, “Darwin, Divine Providence and The Suffering Of Sentient Life”, *Darwin and Catholicism: The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter*, T&T Clark, New York 2009.

Hawkins, Mike, *Social Darwinism in European And American Thought 1860-1945,* Cambridge University Press, New York 1997.

Helmer, Christine-De Troyer, Kristin (ed), *Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralistic Age,* Peeters, Belgium 2003.

Herbert F. Vetter, Cambridge 2007, Harvard Square Library.

Hergenhahn, B.R., *An Introduction To The History of Physchology,* VI. edition, USA 2009.

Hess, Peter M. J.-Allen, Paul L., *Catholicism and Science*, Greenwood Press, USA 2008.

Hick, John, *Death&Eternal Life,* John Knox Press, Kentucky 1994.

Hick, *The Metaphor of God Incarnate, Christology in A Pluralistic Age,* II. Edition, SCM Press, London 2005.

Himmelfarb, Gertrude, *Darwin and The Darwinian Revolution,* Doubleday Anchor Books, New York 1959.

Himmelfarb, *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values,* IEA Health and Welfare Unit, London 1995.

Himmelfarb, *Victorian Minds,* Harper Torchbooks, New York 1970.

Hofstadter, Richard, *Social Darwinizm in American Thought,* The Beacon Press, Boston 1964.

Hutchison, John C., "Darwin's Evolutionary Theory and 19th-Century Natural Theology", *Bibliotheca Sacra,* sy. 152 (July-September 1995).

Huxley, Julian (ed.), "The Humanist Frame", *The Humanist Frame,* Harper&Brothers Publishers, New York 1961.

Huxley, "Darwin And The Idea of Evolution", *A Book that Shook the World: Essays on Charles Darwin's Origin of Species*, ed. J. Huxley, T. Dobzhansky, vd., III. edition, University of Pittsburg Press, USA 1967.

Huxley, *Essays of A Biologist,* The Phoenix Library, London 1928.

Huxley, *Evolution, The Modern Synthesis,* MIT Press, Cambridge 2010.

Huxley, Thomas Henry, *Collected Essays IX,* London 1894.

Huxley, "Evolution and Ethics", *Philosophy of Biology,* ed. Michael Ruse, State University of New York Press, New York 1988.

Huxley, *Evidence As To Man's Place In Nature,* Cambridge University Press, New York 2009.

Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays,* The Echo Library, London 2006.

Huxley, *Evolution and Ethics,* MacMillan and Co, London 1893.

İbanoğlu, Fulya, *Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004), Marmara Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri ABD, dnş. Yrd. Doç. Dr. Harun Anay.

James M. Scott, *An Introduction to Evolutionary Ethics,* Wiley-Blackwell, 2011.

Jensen, John Vernon, *Thomas Henry Huxley Communicating for Science,* Associated University Press, USA 1991.

John Paul II, "Truth Cannot Contradict Truth, 1996", *Evolution and Creationism,* Greenwood Press, USA 2007.

John, Joseph D., *The Concept of Value in Process Philosophy, An Exemination of Whitehead, Hartshorne and Hua-yen Buddhism,* Ann Arbor, 2007.

Johnson, A. H., "The Intelligibility of Whitehead's Philosophy", *Philosophy of Science,* c.10, no. 1 (January 1943).

Johnson, "The Social Philosophy of Alfred North Whitehead", *The Journal of Philosophy,* c. 10, no. 10 (May 13, 1943).

Johnson, "'Truth, Beauty and Goodness' in the Philosophy of A.N.Whitehead", *Philosophy of Science,* c. 11, no. 1 (January 1944).

Jones, Greta, *Social Hygiene In Twentieth Century Britain,* Croom Hell, USA 1986.

Jordan, David Starr, "The Evolution Of Mind", *Popular Science Monthly,* c. 52, sy. 32 (February 1898).

Joseph LeConte, *Evolution: Its Nature, Its Evidences and Its Relation to Religious Thought,* D. Appleton And Company, Berkeley 1891.

Joyce, Richard, *The Evolution Of Morality,* MIT Press, Cambridge 2006.

Kabusta, Pawel, "Darwinism from *Humani Generis* To The Present", *Darwin and Catholicism: The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter*, T&T Clark, New York 2009,

Kaye, Howard L., *The Social Meaning of Modern Biology: From Social Darwinism To Sociobiology,* Transaction Publishers, New Jersey 1997.

Keller, Evelyn Fox ve Ewing, Margaret S., "The Kinds of 'Individuals' One Find in Evolutionary Biology", *Evolutionary Ethics,* ed. Nitecki, Matthew H, State University of NewYork Press, New York 1993.

Kevin K.J. Durand, *Sidgwick's Utility and Whitehead's Virtue, Metaphysics and Morality,* University Press of America, 2002.

Khurshid, Showan, *Knowledge Processing, Creativity and Politics: A Political Theory Based on the Evolutionary Theory,* AuthorHouse, Bloomington 2006.

King, Thomas M., "Foreword", *Divine Milieu,* çev. Siôn Cowell, Sussex Academic Press, Brighton 2004.

King, Ursula, "Teilhard De Chardin, Pierre", *Encyclopedia of Religion,* c. 13, s. 9033.

King, "The Heart of Teilhard De Chardin's Spirituality", *Pierre Teilhard De Chardin,* ed. Ellsberg, Robert, Orbis Book, New York 2008.

King, *Teilhard De Chardin And Eastern Religions: Spirituality and Mysticism in an Evolutionary World,* Paulist Press, New Jersey 2011, s. 202.

Kirschenmann, Peter P., "Naturalistic Dead, Loose And Open Ends, on Several Variants of Evolutionary Ethics And Conceptual Obstacles They Face", *Studies In Science&Theology,* ed. Niels H. Gregersen, vd., c. II, no 6 (1998).

Kleinman, Robert, *The Four Faces of the Universe, An Integrated View of the Cosmos,* Lotus Press, USA 2006.

Koca, Özgür, "From Process to God: A Muslim's Critical Engagement with Charles Hartshorne", *İslam Araştırmaları Dergisi,* sy. 26, İstanbul 2011.

Kovulmaz, Begum (der. ve çev.), "Darwin'in Mektuplarından Seçki", *Cogito,* sy. 60-61, Güz-Kış 2009, YKY.

Kropf, Richard W., *Evil and Evolution, A Theodicy,* Associated University Press, London 1984.

Kutluer, İlhan, *Modern Bilimin Arka Planı,* İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

Kutluer, *Sarp Yokuşu Tırmanmak,* İz Yayıncılık, İstanbul 1998,

Lane, David H. Lane, *The Phenomenon of Teilhard: Prophet for a New Age,* Mercer University Press, Georgia 1996.

Lightman, Bernard V.(ed.), *Victorian Science In Context;* The University of Chicago Press, London 1997.

Magee, Bryan, "Ahlâk Felsefesi, R.M.Hare-Oxford Ahlâk Felsefesi Profesörü ile söyleşi" çev. Rona Aybay, *Yeni Düşün Adamları,* Ankara 1985.

Mahoney, Jack, *Christianity In Evolution, An Exploration,* America 2011, Georgetown University Press.

Maines, David R.-McCallion, Michael J., *Transforming Catholicism: Liturgical Change in the Vatican II Church,* Lexington Books, 2007.

Malik, Charles, "An Appreciation of Professor Whitehead with Special Reference to his Metaphysics and to his Ethical and Educational Significance", *The Journal of Philosophy,* c. 45, no, 21 (October 7, 1948).

Manafov, Rafiz, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Theodise,* İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

Martinez, Rafael, A., "İntelligent Design, Theistic Evolution", *Encylopedia of Religion,* c.5.

Maxvell, Mary, *Morality Among Nations: An Evolutionary View,* State University of New York Press, New York 1990.

McCarty, Doran, *Teilhard De Chardin,* ed. Bob E. Patterson, Word Books, Texas 1976.

McGrath, Alister E., *Darwinism And The Divine:Evolutionary Thought And Natural Theology,* Wiley-Blackwell, Oxford 2011.

McGrath, *Christian Theology: An Introduction,* Fifth edition, Blackwell Publishing, Oxford 201.

McGrath, *Dawkin's God, Genes, Memes, And The Meaning Of Life,* Blackwell Publishing, USA 2005.

Meland, Bernard Eugene, "From Darwin to Whitehead: A Study in the Shift in Ethos and Perspective Underlying Religious Thought", *The Journal of Religion,* c.40, no 4(October 1960).

Mesoudi, Alex, *Cultural Evolution: How Darwinian Theory Can Explain Human Culture&Synthesize The Social Sciences,* Chicago 2011, The Chicago University Press.

Midgley, Mary, *Evolution as a Religion: Strange hopes and Stranger fears,* Taylor&Francis e-Library, New York 2003.

Midgley, *Wickedness,* Routledge&Kegan Paul, New York 1984.

Millstein, Roberta L. ve Skipper, Robert A., "Population Genetics", *The Philosophy Of Biology,* ed. Michael Ruse-David L. Hull, Cambrigde University Press, New York 2007.

Mominov, Kasım, "Süreç Felsefesinde Ahlâkî Eyleme Bakış", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 33, 2011.

Mominov, "Süreç Felsefesinde Ahlâk", (Doktora Tezi, 2007), dnş. Doç. Dr. Osman Bilen, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

Moore, James, R., *The Post-Darwinian Controversies,* Cambridge University Press, Cambridge 1981.

Morgan, Jr. George, “Whitehead’s Theory of Value”, *International Journal of Ethics,* c. 47, no. 3 (April 1937).

Morris, Henry Madison, *Yaratılış Modeli,* çev. Adem Tatlı ve diğerleri, MEB. Yayınları, Ankara 1985.

Morris, Randall C., *Process Philosophy And Political Ideology: The Social and Political Thought Of Alfred North Whitehead And Charles Hartshorne*, The State University of New York Press, Albany 1991.

Morton, O. Beckner, “Darwinism: Theology”, *Encyclopedia of Philosophy,* c. 1 ve 2.

Müller, Herman, J., “Should We Weaken or Strengthen our Genetic Heritage?”, *Evolution and Man’s Progress,* ed. Hudson Hoagland ve Ralph W. Burhoe, Columbia University Press, New York 1962.

Naour, Paul, *E.O. Wilson and B.F. Skinner, A Dialogue Between Sociobiology and Radical Behaviorism,* Springer, New York 2009.

Nesse, Randolph M., “Evolutionary Explanations of Emotions”, *Human Nature,* c. 1, no. 3 (1990).

Nesse(ed.), *Evolution and The Capacity For Commitment,* Russell Sage Foundation, NewYork 2001.

Nichols, Terence, *Death and Afterlife, A Theological Introduction,* Brazos Press, USA 2010.

Nisbet, Robert, *History of the Idea of Progress,* Basic Books, NewYork 1980.

Nitecki, Matthew H.(ed.), “Problematic Worldviews of Evolutionary Ethics”, *Evolutionary Ethics,* State University of NewYork Press, New York 1993.

Öktem, Ülker, “Olgu, Kuram, Darwin Öncesi Evrim Kuramları ve Darwin’in Evrim Kuramı”, *Antropoloji,* sy. 23, Ankara 2010.

Özge Yenier Duman-Erol Göka, “Gen Polisi Etik Kodlanmamızı Denetliyor”, *Virgül,* sy. 51, Mayıs 2002.

Özlem, Doğan, *Etik –Ahlâk Felsefesi,* Say Yayınları, İstanbul 2010.

Pailin, David Arthur, *God And The Process of Reality, Foundations of A Credible Theism,* London 1989.

Peacocke, Arthur, *Evolution, The Disguised Friend of Faith,* Templeton Foundation Press, USA 2004.

Peters, Karl E., “Evolutionary and Religious Perspectives on Morality”, *Zygon,* c. 34, no. 3 (September 1999).

Peters, Ted, *Playing God?, Genetic Determinism And Human Freedom,* Taylor&Francis Books, NewYork 2003.

Peterson, Gregory R., “Falling Up: Evolution and Original Sin”, *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological&Religious Perspective,* ed. Philip Clayton ve Jeffry Schloss, Cambridge 2004.

Plantinga, Alvin, “The Prospects For Natural Theology”, *Philosophical Perspectives-Philosophy of Religion,* c. 5, (1991).

Pope Paul VI, “Pastoral Constitution on The Church in The Modern World”, 7 Aralık 1965.

Pope Pius XII, “Encyclical Letter on Certain False Opinions Threatening to Undermine the Foundations of Catholic Doctrine, *Humani Generis*”, *The Scripture Documents: An Anthology of Official Catholic Teachings,* ed. Dean Philip Bechard, 2002.

Pope, Stephen J., *Human Evolution and Christian Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Press, Howard, “Whitehead’s Ethic of Feeling”, *Ethics,* c. 81, no. 2 (January 1971).

Priestly, Joseph, *Institutes of Natural and Revealed Religion,* c. II, II. edition, Elibron Classics, London.

Rachel, James, *Created From Animals, The Moral Implications of Darwinism,* Oxford University Press, Oxford 1990.

Rafferty, John, P. (ed.), *New Thinking About Evolution,* Britannica Educational Publishing, New York 2011.

Rahner, Karl, *Foundations of Christian Faith,* çev. William V. Dych, The Crossroad Publishing Company, New York 1994.

Rank, Otto, *Beyond Psychology,* Dover Publication, New York 1941.

Raphael, David Daiches, *Moral Philosophy,* Oxford University Press, New York 1994.

Reat, N. Ross-Perry, Edmund F. *A World Theology, The Centre Spritual Reality of Humankind,* Cambridge University Press, New York 1991.

Reilly, John, J., "After Darwin", *First Thing Magazine*, June/July 1995.

Rejai, Mostafa, *Political Ideologies, A Comparative Aproach,* M.E. Sharpe, New York 1995.

Rescher, Nicholas, *Process Metaphysics, An Introduction To Process Philosophy,* State University of New York Press, New York 1996.

Richards, Robert J., "The Moral Grammar of Narratives in History of Biology: The Case of Haeckel and Nazi Biology", *The Cambridge Companion To The Philosophy of Biology,* ed. David L. Hull ve Michael Ruse, Cambridge University Press, New York 2007.

Richards, "Darwin's Romantic Biology, The Foundation of His Evolutionary Ethics", *Biology And The Foundation of Ethics,* ed. Jane Maienschein ve Michael Ruse, Cambridge University Press, New York 1999.

Richards, *Darwin And The Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior,* The University of Chicago Press, Chicago 1987.

Richerson, Peter J.-Boyd, Robert, *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, The University of Chicago Press, Chicago 2005.

Rifkin, Jeremy, *Darwin'in Çöküşü*, çev. Ali Köse, Ufuk kitapları, İstanbul 2001.

Robert K. Fleck, "Natural Selection And The Problem of Evil: An Evolutionary Model With Application To An Ancient Debate", *Zygon,* c. 46, no. 8(September 2011).

Rolston, Holmes, *Biology, Ethics, and the Origins of Life,* Jones and Bartlett, Boston 1995.

Rottschaefer, William Andrew, *The Biology and Psychology of Moral Agency*, The Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Roughgarden, Joan, *Evolution And Christian Faith, Reflections of An Evolutionary Biologist*, Islands Press, Washington 2006.

Runzo, Joseph, "Reply: Ethical Universality and Ethical Relativism", *Religion and Morality,* ed. D.Z.Phillips, Palgra&Macmillan, New York, 1996

Ruse Michael ve Wilson, Edward O., "Evolution of Ethics", *Philosophy of Biology*, ed. Michael Ruse, State University of New York Press, New York 1988,

Ruse, "Darwinci Devrimin Anlam ve Önemini Yeniden Düşünmek", çev. Şeyda Öztürk, *Cogito*, sy. 60-61, Güz-Kış 2009, YKY.

Ruse, "Evolutionary Ethics Past and Present", *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological&Religious Perspective*, *e*d. Philip Clayton, Jeffrey Schloss, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Cambridge 2004.

Ruse, "Evolutionary Ethics: What Can We Learn From The Past?", *Zygon,* c. 34, no.3 (September 1999).

Ruse, “Evolutionary Theory and Christian Ethics Are They in Harmony”, *Zygon,* c. 29, no. 1 (March 1994).

Ruse, “Evrimci Etiğin Savunusu”, *Etiğin Doğal Temelleri,* ed. Changeux, Jean-Pierre, çev. Nermi Acar, Doruk Yayınları, İstanbul, 2002.

Ruse, “Making Room For Faith In An Age of Science: A Response To David Visdo”, *Zygon,* c. 46, no. 3 (September 2011).

Ruse, *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose,* Harvard University Press, America 2003.

Ruse, *Darwinism and İts Discontents,* Cambridge University Press, NewYork 2006.

Ruse, *Defining Darwin: Essays on The History And Philosophy of Evolutionary Biology,* Prometheus Books, NewYork 2009.

Ruse, Michael, “Evolutionary Ethics in the Twentieth Century: Julian Sorell Huxley and George Gaylord Simpson”, *Biology and The Foundation of Ethics,* ed. Jane Maienschein ve Michael Ruse, Cambridge University Press, New York 1999.

Ruse, *Sociobiology: Sense or Nonsense,* D. Reidel Publishing Company, Netherlands 1979.

Ruse, *Taking Darwin Seriously,* Prometheus Books, New York 1998.

Ruse, *The Evolution-Creation Struggle,* Harward University Press, USA 2005.

Russell, Bertrand, *The Basic Writings of Bertrand Russell,* Routhedge, London 1992.

Russell, *The İmpact of Science On Society,* Routledge, New York 1998.

Ryan, Fainche, “Aquinas and Darwin”, *Darwin and Catholicism: The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter,* ed. Louis Caruana, T&T Clark, New York 2009.

Ryan, Frank X. (ed.), *Darwin’s Impact: Social Darwinism and Its Critics,* Thoemmes Press, Bristol 2001.

Sandow, Alexander, “Social Factors in The Origin Of Darwinism”, *The Quarterly Review of Biology*, c. 13, no. 3 (September 1938).

Sargent, Lyman Tower, *Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis,* Wadsworth Press, Canada 2009.

Savary, Louis M., *Teilhard De Chardin, The Divine Millieu Explained: A Spirituality for the 21st Cetntury,* Paulist Press, New Jersey 2007.

Savary, *New Spiritual Exercises, In the Spirit of Pierre Teilhard De Chardin,* Pursuit Press, New Jersey 2010.

Schabas, Margaret, “Victorian Economics and the Science of the Mind”, *Victorian Science In Context,* ed. Bernard V. Lightman, The University of Chicago Press, London 1997.

Schilpp, Paul Arthur (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead,* Tudor Publishers, 1951.

Schoenborn, Christoph Cardinal, *Chance or Purpose? Creation, Evolution and A Rasional Faith,* San Ignatius Press, Francisco 2007.

Scott, Eugenie Carol., “Antievolution And The Creationism In The United States”, *Annual Review of Anthropology*, c. 26, (1997).

Scott, *Evolution Vs. Creationism, An Introduction,* University of California Press, London 2004.

Seth, James, “The Evolution of Morality”, *Mind,* c. 14, no. 53 (January 1889).

Shanahan, Timothy, *The Evolution of Darwinism, Selection, Adaptation and Progress in Evolutionary Biology*, Cambridge University Press, New York, 2004.

Shea, Victor-Whitla, William (ed.), *Essays and Reviews. The 1860 Text and Its Reading,* The University Press of Virginia, USA 2000.

Sheridan Gilley ve Ann Loades, “Thomas Henry Huxley: The War Between Science and Religion”, *The Journal of Religion*, c. 61, no. 3 (July 1981).

Sideris, Lisa H., *Environmental Ethics, Ecological Theology, and Natural Selection,* Columbia University Press, New York 2003.

Singer, Peter(ed.), *Ethics*, Oxford University Press, New York 1994.

Singer, *Practical Ethics,* Cambridge University Press, New York 2011.

Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress,* Princeton University Press, New Jersey, 2011.

Sorokin, Pitirim Aleşandrovitch, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri,* çev. Mete Tunçay, Göçebe Yayınları, İstanbul 1963.

Spencer, Herbert (ed.), “Progress: Its Law And Cause”, *Essays Scientific, Politikal And Speculative,* c. I, London 1868.

Spencer, *First Principles*, Cornell University Library, Londra 1862.

Spencer, *İlk Prensipler II,* çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1947.

Spencer, *Social Statics*, D. Appleton and Company, New York, 1865.

Spencer, *The Principles of Biology,* c. I-II, New York 1871.

Spencer, *The Principles of Ethics,* c. I-II, Liberty Classics, Indianapolis 1978.

Spencer, *The Principles of Psychology*, Green and Longmans, London 1855.

Spencer, *The Study of Sociology,* The University of Michigan Press, 1961.

Spiro, Melford E., *Culture and Human Nature*, ed. Benjamin Gilborne, Lewis L. Langness, Transaction Publishers, New Jersey 2003.

Stanley, Matthew, “The Uniformity of Natural Laws In Victorian Britain: Naturalism, Theism, And Scientific Practice”, *Zygon,* c. 46, no. 3 (September 2011).

Steve Stewart Williams, *Darwin, God And The Meaning of Life: How Evolutionary Theory Undermines Everything You Thought You Knew,* Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Strickberger, Monroe W., “Evolution And Religion”, *Bioscience*, c. 23, no. 7 (July 1973).

Swinburne, Richard, *Providence AndTthe Problem of Evil,* Oxford University Press, New York 1998

Swinburne, *Responsibility And Atonement,* Oxford University Press, New York 1989.

Sydow, Momme Von, *From Darwinian Metaphysics towards Understanding the Evolution of Evolutionary Mechanism,* Universitötsverlag Göttingen, 2012.

Taimni, İqbal Kishen, *Man, God And The Universe,* Quest Book, USA 1974, s. 261.

Taslaman, Caner, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2007.

Teehan, John, *In The Name of God: The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence,* Wiley-Blackwell, Singapore 2010.

Tennant, F. R., *The Sources of The Doctrines of The Fall and Original Sin,* Cambridge 1903.

Thomhill, Randy, “Darwinian Aesthetics Inform Traditional Aesthetics”, *Evolutionary Aesthetics,* ed. Eckart Voland, Karl Grammer, Springer, New York 2003.

Thompson Paul, “Evolutionary Ethics: Its Origins And Contemporary Face”, *Zygon,* c. 34, no. 3 (September 1999).

Tozar, Zeynep (çev.), “Genom Sonrası Tıp”, *Bilim ve Teknik-İnsan Genomu,* sy. 400, Mart 2001.

Trivers, Robert, *Natural Selection And Social Theory, Selected Parpers of Robert Trivers,* Oxford University Press, New York 2002.

Trivers, *Social Evolution*, Benjamin/Cumming Publication, 1985.

Türer, Celal, “Whitehead’in Din Felsefesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, sy. 2, 2002.

Vetter, Herbert F. (ed.), “Introduction”, *Hartshorne, A New World View,* Harvard Square Library, Cambridge 2007.

Vicedo, Marga, “The Laws of Inheritance and the Rules of Morality” *Biology and The Foundation of Ethics,* ed. Jane Maienschein ve Michael Ruse, Cambridge University Press, New York 1999.

Visdo, David, “Michael Ruse on Science And Faith: Seeking Mutual Understanding”, *Zygon,* c. 46, no. 3 (September 2011).

Vivas, Eliseo, “Julian Huxley’s Evolutionary Ethics*”, Ethics*, c. 58, no. 4 (July 1948).

Waller, James-Edwardsen, Mary ve diğerleri, “Modern Perspectives: Sociobiology and Evolutionary Psychology”, *Encyclopedia of Religion*, c. 5, II. edition.

Wallerstein, İmmanuel, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları,* çev. Taylan Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul 1991.

Weber, Bruce H. ve Depew, David J., “Darwinism, Design, and Complex Systems Dynamics”, *Debating Design From Darwin To DNA,* ed. William A.Dembski ve Michael Ruse, Cambridge University Press, New York 2004,

Weinstein, David, *Equal Freedom And Utility, Herbert Spencer’s Liberal Utilitarianism,* Cambridge University Press, New York 1998.

Weismann, August, *The Germ-Plasm: A Theory Of Heredity,* çev. W.Newton Parker, New York 1893.

Wenseleers, Tom ve diğerleri, “Social Evolution Theory: A Review Of Methods And Approaches” *Social Behavior: Genes, Ecology and Evolution,* ed. Tamas Szekely, Allen J. Moore ve Jan Komdeur, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

White, Paul, *Thomas Huxley, Making the "Man of Science",* Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas,* Cambridge University Press, New Yokr 1933.

Whitehead, "Immortality", *The Philosophy of Alfred North Whitehead,* ed. Paul Arthur Schilpp, Tudor Publishers, 1951.

Whitehead, *Process And Reality,* ed. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne, The Free Press, New York 1978.

Whitehead, *Religion In The Making,* Cambridge University Press, New York 1926.

Whitehead, *Science And Philosophy*, Philosophical Library, New York 1984.

Whitehead, *Science And The Modern World*, Cambridge University Press, New York 1932.

Whitney, Barry L., "Hartshrone and Theodicy", *Hartshorne, Process Philosophy and Theology, e*d.Robert Kane, Stephen H. Phillips, State University of New York Press, New York 1989.

Wildiers, N. M. Wildiers, "Foreword", *The Heart of Matter* (Chardin), çev. Rene Hague, A Harvest Book, USA 1978.

William Norman Pitterger, *Alfred North Whitehead,* John Knox Press, 1969.

Williams, George Christopher, "Huxley's Evolution and Ethics in Sociobiological Perspective", *Issues In Evolutionary Ethics,* ed. Paul Thompson, State University Press, New York 1995.

Williams, "Mother Nature Is a Wicked Old Witch", *Evolutionary Ethics,* ed. Matthew H. Nitecki, Doris V. Nitecki, State University of NewYork Press, New York 1993,

Williams, *Sex And Evolution,* Princeton University Press, Oxford 1975.

Wilson, Edward O, “In the Wake of Sociobiology”, *Issues in Evolutionary Ethics,* ed. Paul Thompson, State University Press, New York 1995.

Wilson, *Biophilia,* The President and Fellows of Harvard College, 20. Edition, USA 2003.

Wilson, “Heredity”, *Philosophy of Biology,* ed. Michael Ruse, State University of New York Press, New York 1988.

Wilson, *Naturalist,* Island Press, Washington 2006.

Wilson, *On Human Nature,* The President and Fellows of Harvard Collage, USA 1978.

Wilson, *Sociobiology, The New Synthesis,* The President and Fellows of Harvard College, USA 2000.

Woodhead, Linda, *Hıristiyanlık,* çev. Sevda Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara 2006.

Woolcock, Peter, G., “The Case Against Evolutionary Ethics Today”, *Biology And Foundation of Ethicss,* ed. Jane Maienschein ve Michael Ruse, Cambridge University Press, New York 1999.

Wright, John, *The Ethics of Economic Rationalism*, UNSW Press, 2002.

Wright, William K., “The Evolution Of Values From Instincts”, *The Philosophical Review,* c. 24, no. 2 (March, 1915).

Yaran, Cafer Sadık, *Ahlâk ve Etik,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2010,

Yıldırım, Cemal, *Bilim Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1983.

Zycinski, Jozef, *God and Evolution: Fundemantal Questions of Christian Evolutionism,* çev. Kenneth W Kemp, Zuzanna Maslanka, The Catholic University of America Press, 2006.

www.wikipedia.org/W._D._Hamilton/Social_evolution

http://www.cin.org/v2modwor.html (14.07. 2012).

http://www.darwinproject.ac.uk/entry-2176 (10.11.2011)